N° 7 1933 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

De l'avortement indirect

Application a l'avortement des notions de causalité per accidens et de causalité indirecte

VI. — Examen de l'avis du P. Vermeersch.

Avant d'examiner le mémoire cité du Père Vermeersch, remarquons que ce même Père, dans ses « *Theologiae moralis principia* », après avoir rapporté l'avis du P. Prümmer sur la difficulté de discerner en pratique le meurtre direct du foetus du meurtre indirect donne ce critère : « ut si indirecta, nulla utilitas, ex ipsa foetus expulsione, qua tali, vel ex vulnere gravi ipsi inflicto quaeri potest »; puis, tout en permettant l'hystérectomie de l'utérus en grossesse (« ei auferri potest ipse uterus morbide affectus qui, sine vitae discrimine, diutius tolerari non potest »), il met en doute la légitimité du percement des membranes, car, s'il n'est pas pratiqué avec la prudence nécessaire, il peut constituer une blessure mortelle pour le fœtus. Dans une brochure récente sous le titre de « *Catechismo del matrimonio cristiano secondo l'Enciclica* « *Casti Connubii* », Torino-Roma, 1931, p. 78 le P. Vermeersch écrit : « l'avortement ne sera pas direct si l'état de maladie de la matrice exige que l'on extirpe immédiatement cet organe, quoique cette suppression détermine fatalement la sortie du foetus qui était contenu dans l'utérus ».

Ce jugement du P. Vermeersch a une grande importance, à cause de l'autorité de l'illustre Jésuite et de la nature même de

son livre, qui est un livre de vulgarisation. Mais ce jugement ne me semble pas admissible. En effet l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse a justement pour but de sauver la vie de la mère en extirpant le cancer; or le cancer ne peut être extirpé efficacement qu'en extirpant l'utérus entier; donc, le salut de la mère est obtenu par l'hystérectomie, c'est-à-dire, en fait, par la mort du fœtus.

Si nous traduisons la distinction théologique en langage de médecine moderne, nous dirons que l'avortement direct a lieu chaque fois que le médecin intervient lors d'une « *maladie de la grossesse* »; l'avortement indirect lorsqu'il intervient pour soigner une « *maladie pendant la grossesse* ». Toutefois cette distinction, qui a une valeur didactique, n'est pas toujours absolue, en fait, comme je l'ai déjà noté.

La provocation de l'avortement pour toxémie est retenue en général par les moralistes comme le cas typique de l'avortement direct. Dans ce sens il a été cité aussi par le P. Vermeersch. Le Révérend Père se sert justement de la comparaison entre l'avortement à la suite de toxémie et l'avortement dans le cas d'un utérus cancéreux en grossesse, pour montrer que dans le premier cas il y a avortement direct. Le raisonnement du P. Vermeersch, qui est aussi celui de quelques autres moralistes, est le suivant : dans le cas des toxémies, la cause de la maladie de la mère est justement le fœtus; l'intervention a donc pour but de frapper à mort le fœtus, cause de cette maladie. Au contraire, selon le P. Vermeersch, dans l'extirpation de l'utérus cancéreux gros, l'avortement est indirect, parce que la maladie est le cancer; le médecin enlève le mal, c'est-à-dire la cause de la mort de la mère, en enlevant l'utérus malade; la mort du fœtus n'est pas voulue directement, ni provoquée directement par le médecin ; mais elle en est une conséquence inévitable.

Je pourrais déjà répondre, que, même sans des connaissances médicales particulières, on devrait dire que l'avis du P. Vermeersch est inadmissible; il suffit d'appliquer les principes exposés dans le paragraphe précédent, pour déterminer comment l'on doit se conduire vis-à-vis d'une action qui a deux effets, l'un bon

et l'autre mauvais, et être amené ainsi à repousser l'avis du P. Vermeersch. Mais du point de vue biologique on peut aller plus loin.

Tout d'abord, tandis que j'*admets*, sans aucune réserve, qu'il y a, dans le cas de toxémie, avortement direct et que l'intervention qui le provoque a précisément pour but le meurtre du fœtus, je *nie* que dans ce cas la *cause* de la maladie de la mère soit le fœtus. Et cela pour les raisons que je viens d'exposer : une maternité normale ne peut causer par elle-même de maladies. Les scories toxiques, que le rein maternel n'est pas en état d'éliminer, proviennent soit des processus bio-chimiques maternels, soit des processus bio-chimiques fœtals; souvent, en effet, dans les recherches anamnestiques des toxémies de grossesse, on retrouve des marques progressives d'une légère insuffisance rénale; le fœtus est *une des causes*, non *la cause* de la toxémie de grossesse. Quand nous lisons donc : « Titius medicus, cum ad praegnantem graviter decumbentem vocabatur, passim animadvertebat, letalis morbi causam aliam non subesse praeter ipsam praegnationem, hoc est, foetus in utero praesentiam » (lettre de Son Exc. l'Archevêque de Cambrai, de 1895, à la Congrégation du Saint-Office, à laquelle on a répondu par le décret de 1895), il est nécessaire d'avertir que ce jugement n'est plus soutenable en face des connaissances précises que nous avons acquises aujourd'hui sur la physio-pathologie de la grossesse; le fœtus tout seul n'aurait pu déterminer certes un état de maladie grave dans la mère, si la mère à son tour n'avait pas été déjà, au moins virtuellement, malade. La présence du fœtus, en imposant à l'organisme maternel un surcroît de travail, aura aggravé un état d'anormalité ou d'insuffisance fonctionnelle qui devait déjà, d'une façon ou d'une autre, préexister; à moins que le fœtus même ait été malade; alors la cause de la maladie grave de la mère était la maladie du fœtus et non la présence du fœtus lui-même.

On pourrait raisonner de la même façon sur les autres cas de *maladies de la grossesse*; et l'on arriverait ainsi à établir une série de maladies, dans la détermination desquelles concourent, d'un côté des causes fœtales, de l'autre des causes maternelles; comme

le total de ces causes reste constant en quantité, l'une d'elles diminuera tandis que l'autre augmentera; mais chacune conservera une valeur en tous cas positive, c'est-à-dire toujours supérieure à zéro. Le point de départ de cette série est un cas de maladie *de la grossesse*, et respectivement d'*avortement direct*. Le point d'arrivée de cette série sera représenté par une des maladies les plus typiques *pendant la grossesse*; une des maladies qui auraient pu se développer aussi dans une femme normale (non enceinte), mais qui, dans une femme grosse, ont pris une gravité particulière ; les moyens de cure indiqués dans ces maladies seraient les mêmes aussi dans une femme non enceinte; de sorte qu'ils n'ont pas pour but d'interrompre la grossesse, même si *per accidens* cette interruption devait être la conséquence des mêmes moyens de cure : par définition cela serait un *avortement indirect*.

A l'extrême bout de cette série on pourrait placer le cas déjà rappelé du fibrome ou du fibromiome de l'utérus, qui pourrait se produire dans une femme non enceinte et qui exigerait la fibromiectomie; s'il se produit dans une femme en grossesse, il peut atteindre une gravité particulière, car la tumeur participe à l'hypertrophie du miomètre; toutefois, la fibromiectomie exécutée pendant la grossesse vise effectivement, directement et immédiatement, l'extirpation du fibrome; mais même si, comme cela arrive rarement, l'avortement se produit à la suite de la fibromiectomie, il se produira *per accidens et praeter intentionem* (*licet non praeter praevisionem*); c'est le cas typique de l'*avortement indirect*.

L'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse ne peut se placer ni à un bout ni à l'autre de cette série; elle est bien une maladie *pendant la grossesse*; elle pourrait se produire aussi dans une femme non enceinte; elle exigerait même alors l'hystérectomie; la présence de la grossesse rend la maladie plus grave, mais non pas de beaucoup, car il s'agit d'une maladie déjà mortelle en elle-même; elle la rend plus grave seulement dans le sens qu'elle hâtera l'issue mortelle. Mais contre le sens littéral de cette affirmation, que l'hystérectomie serait nécessaire

même dans une femme non enceinte, nous dirons toujours que notre raison se refuse à mettre au même niveau l'hystérectomie d'un utérus en grossesse avec l'hystérectomie d'un utérus vide; dans le premier cas, en effet, on détruit un organe pour sauver l'organisme entier d'une mort certaine; dans le deuxième on détruit un organe et, en même temps, on tue un organisme humain entier. D'autre part, dans la casuistique médicale, il n'y a aucun autre cas où un remède qui serait nécessaire aussi pour une femme normale, employé sur une femme en grossesse, tue le fœtus d'une façon si matériellement sûre que l'hystérectomie.

En effet, lorsqu'on parle de cures médicales qui, tout en étant requises par une maladie grave, en dehors de la grossesse, sont permises pour la même maladie grave dans une femme enceinte, on se rapporte à des médicaments, dont l'action spécifique principale n'est pas abortive, tandis que ces mêmes médicaments possèdent aussi une action secondaire, abortive. Le vulgaire s'en sert réellement dans le but de produire l'avortement; et souvent, surtout en se servant du maximum de doses, il réussit à déterminer l'avortement en entraînant des conséquences toujours graves pour l'organisme maternel, et souvent même la mort de la mère; mais le médecin n'emploie jamais, dans le but de provoquer l'avortement, des médicaments dont la seule action secondaire est abortive. On recourt dans un but thérapeutique à des médicaments dont l'action principale est tout autre (par ex. la quinine dans la *malaria*, les purges drastiques dans les intoxications); le médecin les emploie toujours à des doses prudentes et avec toutes les précautions possibles, qui puissent mettre en valeur l'action spécifique du médicament contre la maladie, tout en limitant, autant que possible, l'action secondaire abortive. Si l'avortement survient à la suite de ces cures, il survient malgré toutes les précautions du médecin; *per accidens et praeter intentionem* (*licet non praeter praevisionem*), comme le veut la définition citée. Il me semble donc que l'on peut comparer l'opération, que j'ai citée, de fibromiectomie sur un utérus en grossesse, à ces médicaments qui ont une action secondaire abortive; cette opération a une action principale sûre : l'ablation des tumeurs; une action

secondaire, possible, accidentelle : la provocation ou la facilitation de l'avortement; elle est donc, à mon avis, licite. On connaît bien des médicaments, dont l'action spécifique, principale, est de provoquer l'avortement (typique est le seigle ergoté); et ils sont employés par le vulgaire dans un but abortif frauduleux, mais *jamais* par les médecins, qui ont aujourd'hui d'autres moyens, plus sûrs et moins dangereux, de provoquer l'avortement. Le P. Vermeersch soutient que l'hystérectomie d'un utérus cancéreux en grossesse est licite, parce que, comme le fœtus n'est pas la cause du mal, l'intervention n'a pas pour but de le tuer directement; mais il faut lui objecter que dans ce cas, quoique le fœtus ne soit pas la cause du mal, l'intervention chirurgicale le tue d'une façon sûre et prévue, plus sûre et plus directe que l'emploi de tout médicament abortif spécifique et que le percement des membranes; enfin le meurtre du fœtus est, comme effet de l'opération de l'hystérectomie, moins médiat et plus sûr que la guérison de la mère, comme je l'ai montré dans le schéma de la page 508.

Le chirurgien qui extirpe l'utérus d'une femme en grossesse, en sachant qu'elle est enceinte, ne peut pas ne pas avoir l'intention (même en supposant qu'elle ne soit pas l'intention finale) d'expulser le fœtus de l'organisme maternel; et s'il s'agit d'un fœtus non viable (car le chirurgien ne peut ignorer que le fœtus non viable ne vit pas au dehors de l'organisme maternel), il ne peut pas ne pas avoir l'intention de tuer le fœtus, en se disposant à faire l'hystérectomie.

Les raisons soutenues par le P. Vermeersch et par d'autres, c'est-à-dire que toute intervention médicale, qui peut trouver son indication aussi chez une femme non enceinte, doit être absolument considérée comme licite, parce que, tout en finissant par provoquer l'avortement, elle le provoque indirectement, me semblent en contradiction avec la condamnation explicite du Saint-Office (Décret 19 août 1889) contre toute opération « qui tue directement » le fœtus. C'est-à-dire, il me semble évident qu'il y a des opérations qui, du point de vue médical, peuvent être indiquées pour des maladies possibles aussi en des

femmes non enceintes, mais qui malgré cela « tuent directement le fœtus ». Et en ce cas je ne peux consentir à déclarer qu'il s'agit d'un avortement indirect, par la seule raison que ce n'est pas le fœtus qui a provoqué la maladie; cette dernière raison n'a pas de valeur, puisque le médecin *sait bien* que le remède est de telle sorte, qu'il va tuer *sûrement* le fœtus.

En conclusion : après avoir bien posé les principes, le P. Vermeersch ne les a pas bien appliqués; cela vient de sa connaissance imparfaite des données médicales, comme je crois l'avoir démontré en ce paragraphe; il a considéré l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse comme un avortement indirect, parce qu'il n'était pas suffisamment au courant de la question médicale.

VII. — Examen d'un écrit plus récent du P. Vermeersch.

Dans l'écrit déjà cité sous le titre « *De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta* » (*Periodica de re morali, canonica et liturgica*, Avril 1932), le savant Jésuite considère encore une fois l'extirpation d'un utérus en grossesse atteint d'une tumeur, comme un avortement indirect. En outre le P. Vermeersch, s'appuyant sur quelques mots prononcés par moi au Congrès d'Obstétrique et de Gynécologie, écrit que je me suis trompé, en déclarant l'avortement indirect, précisément parce que c'est l'opération qui provoque avec certitude la mort du fœtus. Le P. Vermeersch dit en effet : (o. cit., pag. 103) : «... P. Gemelli id nunquam a se ut abortum indirectum habitum esse obiecit. Ac rationem subjungebat : actio ista, sic ipse, vitam foetus non mere periculo obicit, sed vitam eius simpliciter abolet; propter quod sit abortus directus Iam vero ista Ill. Rectoris sententia a communi et iam classica traditione confirmata doctrina recedit ». Le P. Vermeersch poursuit en montrant que la certitude de la mort du fœtus n'est pas un critère sur lequel je puisse m'appuyer pour distinguer entre avortement direct et indirect, et cela parce qu'aucun moraliste ne s'en est servi dans la question particulière de l'avortement, et qu'il ne rentre pas même

dans la distinction générale entre les actes directement et indirectement volontaires.

Avant de répondre à cette objection du P. Vermeersch, je dois dire dans quelles circonstances et pour quelles raisons j'ai parlé de la certitude de la mort du fœtus.

Dans le résumé de la discussion, rédigé pour les Actes du Congrès et rapporté dans la « *Rivista del Clero Italiano* », Janvier 1932, nous lisons en effet : « Le P. Gemelli n'a jamais accepté l'opinion que la destruction d'un utérus en grossesse et malade soit un avortement indirect; cette opération ne met pas seulement la vie de l'enfant en danger, mais elle la brise aussitôt; pour ce motif, dans le jugement du P. Gemelli, c'est un avortement direct ». Il faut aussi remarquer que je parlais à un public de médecins; que la grande majorité d'entre eux possédait très peu de culture religieuse et que personne n'y était familiarisé avec le langage théologique et juridique; comme cela arrive souvent dans un milieu très versé dans les sciences profanes, mais ignorant les problèmes religieux connexes, je me heurtai même à des préventions manifestes contre le langage théologique et juridique; dès que je commençai, au cours de la discussion, à parler de « distinctions », d'« actes directement volontaires » ou « indirectement volontaires », un murmure s'éleva dans l'assistance qui manifestait, non seulement leur répugnance à me suivre dans un exercice mental, absurde pour eux, mais aussi leurs préventions antireligieuses. Il fallait donc leur parler un langage simple et compréhensible, leur proposer des idées qui leur fussent habituelles et en même temps les amener à saisir les distinctions que je devais indiquer ; bref, il fallait traduire en langage médical les distinctions que les moralistes avaient exprimées en langage théologique.

Or, pour ce qui concerne la question particulière de l'avortement, je pouvais fort bien m'exprimer en termes médicaux sans rien dire qui pût être théologiquement répréhensible; au lieu de dire à ces médecins (qui ne m'auraient pas compris) que l'avortement est direct quand il est causé *per se*, et qu'il est indirect quand il est causé *per accidens*, je pouvais leur dire que l'avorte-

ment est direct, lorsqu'ils parlent d' « indication d'avortement », c'est-à-dire lorsqu'ils emploient des moyens sûrement efficaces pour provoquer l'avortement; qu'il est indirect, quand il n'y a pas « d'indication d'avortement », c'est-à-dire, lorsqu'ils emploient « ces moyens curatifs qui visent le soin d'une maladie, moyens qui entraînent la possibilité (mais non la certitude) d'une action secondaire abortive ». C'était la seule chose à faire. Je l'ai faite sans entrer en contradiction avec les distinctions théologiques. En effet, dans tous les cas d'avortement direct, le moyen employé entraîne sûrement l'avortement; dans tous les cas d'avortement indirect, les moyens, ordonnés et employés pour un autre but, contiennent seulement une possibilité, un danger d'avortement; mais ils ne possèdent jamais la puissance de le provoquer inévitablement.

Après cela, à l'objection soulevée par le P. Vermeersch (o. cit., p. 104) : « Aertnijs Damen C. SS. R. *Theol. mor.* I, 576, inter condiciones indirecti abortus nullo pacto ponit effectum abortus debere esse incertum », je peux répondre facilement : l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse a en commun avec tous les moyens abortifs directs l'efficacité certaine d'obtenir l'avortement; cette efficacité certaine n'appartient à aucun des moyens qui provoquent l'avortement indirect; mais *moi, je n'ai pas besoin de ce critère de certitude* (qui m'était seulement nécessaire pour donner une règle de conduite aux médecins) *pour soutenir que l'opération en question est un avortement direct; elle est telle, parce qu'elle est un moyen ordonné à la santé de la mère et qui contient en lui-même le meurtre du fœtus.*

L'objection qui concerne l'application des principes de causalité au cas particulier de l'avortement tombe donc d'elle-même. D'un point de vue plus général il semble au P. Vermeersch que la doctrine de la causalité directe ou indirecte, très claire chez les scolastiques, a ensuite causé des confusions chez quelques savants modernes; et que j'ai précisément suivi leur erreur. Cette erreur consisterait, selon le P. Vermeersch, à m'appuyer sur la certitude du mauvais effet pour juger que cet effet est en rapport de causalité directe avec l'action dont il procède. Je réponds que

je n'ai jamais dit, ni laissé supposer que, dans les distinctions concernant les principes généraux de causalité, on doive tenir compte du critère de certitude ou d'incertitude des effets; je ne nie pas qu'un effet puisse être certain, tout en étant accidentel par rapport à une cause; *mais je nie, de la façon la plus absolue, que cela puisse se vérifier dans la question particulière de l'avortement*; en effet il n'y a pas de cas d'avortement indirect où l'on emploie un moyen certainement efficace; au contraire, tous les moyens employés dans un but thérapeutique qui peuvent provoquer l'avortement indirect ont une action principale directe autre que l'avortement et une action secondaire, incertaine, c'est-à-dire un danger de provoquer l'avortement; pour cela, dans la dose du remède ou dans l'exécution de l'opération, il y a toujours moyen d'employer des précautions qui limitent la probabilité de cette action secondaire abortive; tandis que les moyens propres à provoquer l'avortement direct sont tous certainement et inévitablement efficaces. De sorte que cette objection plus générale ne peut aucunement infirmer ma thèse.

Le P. Vermeersch cite encore d'autres cas d'homicide, ou de dommage personnel, justifiés par le principe bien connu de la légitimité d'une action bonne ou indifférente, de laquelle dérivent un effet bon et un effet mauvais. Il s'agit le plus souvent des cas classiques, cités généralement dans les manuels; toutefois aucun de ces cas ne peut s'appliquer à la question que nous avons étudiée et discutée. Le général qui attaque une ville ennemie, tout en prévoyant avec certitude la mort d'enfants innocents qui y sont, se trouve justifié par la justice de sa cause; de plus, en temps de guerre, c'est au nom de l'État qu'il tue; dans notre cas, c'est la personne privée du médecin qui tue. De même, le soldat qui incendie le navire ennemi, tout en sachant sûrement qu'il mourra lui aussi dans l'incendie, exécute un ordre qui lui a été donné par l'autorité de ses chefs ; dans notre cas l'autorité publique n'intervient pas. Celui qui est attaqué et qui n'entend pas tuer son agresseur, mais seulement défendre sa vie, et qui continue sa défense jusqu'à tuer l'agresseur, est justifié parce qu'il est attaqué; mais, dans notre cas, le fœtus n'est pas un agresseur;

il est tout simplement un être qui vit dans son milieu naturel ; et, en vivant, il exerce un droit qui lui revient ; ce droit à la vie lui est péremptoirement reconnu par les Décrets du Saint-Office qui défendent toute action directement meurtrière soit de la mère, soit du fœtus. L'emploi d'un remède qui, tout en sauvant la vie d'un malade, lui cause quelque dérangement et l'affaiblit temporairement, est justifié par l'effet bon, plus important que le premier. A noter : il s'agit ici de la même personne ; dans notre cas, il s'agit au contraire de deux personnes différentes, dont l'une éprouve l'effet bon, l'autre le mauvais; et l'effet mauvais atteint son maximum d'intensité : la mort. Il nous reste à voir encore le cas du fuyard qui, pour sauver sa propre vie, en suivant un chemin étroit, écrase un enfant et le tue. Qu'il me soit permis de remarquer que ce cas, quoiqu'il soit rapporté dans presque tous les textes classiques, est si singulier et si artificiel qu'il semble plutôt un paradigme inventé pour une commodité didactique, qu'un exemple pris à la vie réelle. Il est impossible de penser que le fuyard, s'il est un homme, ne puisse, malgré le chemin étroit, passer au-dessus d'un enfant, même gisant à terre, sans l'écraser, ou que, s'il le heurte en passant, ce heurt soit assez violent pour tuer l'enfant.

D'ailleurs, tous les théologiens ne jugent pas licite, sans réserves, cet étrange meurtre : par exemple Génicot (*Institutiones Theologiae Moralis*, 1927, n. 372, p. 301), observe : « *Supponitur tamen omnes possibiles cautelas adhiberi ne innocens pereat* ». Sous cette espèce de paradigme scolaire, au lieu du cas artificiel exprimé par le sens littéral des mots, on peut entendre le cas de l'enfant dans l'utérus : le chirurgien qui opère pour sauver la mère peut bien opérer l'utérus en grossesse, *mais il doit employer toutes les précautions possibles afin que l'innocent ne meure pas*, c'est-à-dire afin que l'avortement ne se produise pas; c'est le cas, lorsqu'il fait des opérations (comme l'extirpation de fibromes ou d'autres tumeurs bénignes) qui ne détruisent pas l'utérus, mais qui recèlent un danger d'avortement. Mais il n'y a aucune analogie avec l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse. Il serait absurde d'imaginer que, sur la route du fuyard, un enfant doive être

inévitablement tué; or, ici, quand le chirurgien se prépare à détruire l'utérus qui contient un fœtus non viable, *il n'a aucune possibilité d'employer des précautions pour sauver l'innocent*; *il doit se proposer tout bonnement de le tuer*.

J'ai donc montré qu'aucun des exemples de meurtre licite cités par le P. Vermeersch ne peut s'appliquer à notre cas; dans tous ces exemples, il s'agit d'un meurtre sûr, mais justifié par le droit public, ou bien d'un meurtre possible, mais où il y a possibilité d'éviter l'accident; dans notre cas il s'agit d'un meurtre inévitable, causé par une personne privée.

Pour répondre encore mieux aux objections du P. Vermeersch, je dois ajouter une autre considération : il est bien vrai que les moralistes ne se fondent pas sur la certitude du mauvais effet pour distinguer ce qui est directement volontaire, de ce qui ne l'est qu'indirectement; cependant, à cette notion de certitude inévitable du mauvais effet, les moralistes doivent recourir, même implicitement, lorsqu'ils distinguent entre *acte volontaire indirect* et *acte volontaire dans sa cause*. Voyez à ce propos Lehmkuhl (*Theol. mor.*, ed. XII, vol. I. p. 41) : « Aliqui quidem confundunt voluntarium *indirectum* cum voluntario *in causa tantum* eiusque practice parum interest, cum quoad imputationem similia principia statuenda sint. Si autem accurate loqui volumus, voluntarium indirectum minus late patet quam voluntarium in causa : nam hoc ex mea voluntaria sive actione sive omissione ut causa pendere potest, indirecte voluntarium vere dictum solummodo *ex mea voluntaria omissione* ». Et le P. Lehmkuhl illustre cette conclusion par l'exemple du capitaine qui, pour sauver son navire, jette du lest, en sachant que dans un des sacs est renfermée une pierre précieuse; il ne veut pas perdre la pierre, mais il omet d'ouvrir le sac qui la contient; comme cette perte de la pierre précieuse dépend d'une omission volontaire, l'acte est indirectement volontaire. Ici pourtant il existe une possibilité de séparer le sort du lest du sort de la pierre précieuse : l'omission consiste en ce qu'on n'a pas voulu réaliser cette séparation; mais, si nous admettons une impossibilité absolue de séparer ces deux éléments, intrinsèque à la nature même des deux objets, la perte

de la pierre précieuse ne dépendra plus de l'*omission* d'ouvrir l'enveloppe qui la renferme, mais de l'action de jeter le lest. Alors, puisque cette perte dépend d'une action volontaire, et non d'une omission volontaire, l'acte ne sera plus volontaire indirect, mais volontaire dans sa cause. Appliquons cette distinction à notre cas : l'impossibilité de séparer le sort du fœtus de celui de l'utérus cancéreux existe de la façon la plus absolue; et elle est intrinsèque à la nature même des choses; le meurtre du fœtus ne dépend pas d'une omisssion volontaire, mais d'une action volontaire; il n'est pas un effet indirectement volontaire de l'opération, il est volontaire dans sa cause.

En conclusion, pour ce qui concerne ce critère de certitude de l'effet mauvais, que le P. Vermeersch me reproche d'employer comme contraire à la théologie classique, je prétends ne pas l'adopter comme critère général, mais je soutiens que, dans le cas de l'avortement, il a une valeur particulière et je constate que, parmi les cas opposés par le P. Vermeersch, dans lesquels il s'agit de tuer, non en vertu de l'autorité publique, mais en vue d'une défense privée, il n'y en a pas un qui légitime l'emploi d'un moyen tuant un innocent avec une certitude matérielle, comme c'est le cas pour l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse.

J'ajoute enfin une remarque, qui a son importance en ce qui concerne l'erreur la plus commune où tombent les médecins, lorsque, voulant justifier l'avortement thérapeutique, ils parlent de défense légitime contre l'agresseur. Le P. Vermeersch dit (*op. cit.*, p. 111) : « Ratio ista praeterea nobis periculosa videtur. Cur, quod de cruenta defensione allegatur, in abortum therapeuticum transferri non posset? Dicesne hic nullam esse iniustam aggressionem. Sed, praeterquam quod cruenta defensio etiam contra aggressorem materialiter tantum iniustum conceditur, estne ultima ratio dispensationis ipsa iniustitia et non potius inextricabilis casus necessitas? » Or, la distinction entre l'agresseur *materialiter tantum iniustum* et le fœtus me semble très nette; le *fœtus n'attaque d'aucune façon la mère*; le fœtus ne fait que vivre sa propre vie qui, en puissance, est une vie humaine complète, mais qui actuellement est seulement une vie végétative; juridi-

quement le fœtus est une personne humaine et tous les Décrets du Saint-Office le considèrent comme tel et interdisent son meurtre direct, en l'égalant au meurtre direct de la mère ; le fœtus a un droit péremptoire de vivre ; en vivant, il n'attaque même pas, quand son meurtre pourrait sauver la mère ; de la même façon, quand la mort de la mère peut sauver le fœtus, devrait-on penser que la mère attaque le fœtus ? On parle à tort ici d'agression, car il n'y a pas d'agression, ni volontairement injuste, ni seulement matériellement injuste ; il y a deux personnes qui ont chacune un droit de vie strict et égal ; et les Décrets du Saint-Office à propos de la craniotomie, de l'avortement, de l'extirpation des fœtus ectopiques parlent uniformément dans ce sens. Que le fœtus ne doive pas être considéré comme un agresseur, nous le trouvons explicitement dans l'Encyclique « *Casti Connubii* » précisément à propos de l'avortement thérapeutique qui est, encore une fois, déclaré solennellement illicite.

Pour conclure : la question de la défense contre l'agresseur n'a rien à voir avec la question de l'avortement indirect.

Après avoir répondu de cette façon à toutes les objections soulevées par le P. Vermeersch, il me semble avoir montré que, quand *on extirpe un utérus en grossesse, parce qu'il est atteint de cancer, on provoque un avortement direct.*

VIII. — Les opinions des théologiens contemporains.

Le P. Vermeersch objecte encore que mon opinion dans le cas examiné diffère de l'opinion de beaucoup d'auteurs de traités de théologie morale.

Cela est parfaitement vrai ; et c'est précisément pour cette raison que, ayant vu l'importance que la discussion de ce cas avait prise au Congrès médical, avec tout le respect dû aux théologiens, mais sans partager leur opinion sur ce cas particulier, j'ai cru de mon devoir, après cette discussion médicale, de reprendre l'examen de la question d'un point de vue théologique.

La plupart des théologiens suivent l'opinion du P. Ferreres qui, le premier, étudia ce cas. Celui-ci, à mon avis, s'est trompé,

et les moralistes qui l'ont suivi n'ont pas vu l'erreur, uniquement parce que, tout en étant très versés en théologie, ils ne s'appuyaient pas sur une compétence médico-biologique suffisante.

Voyons séparément ce qu'ils ont soutenu :

1. — Le P. Lehmkuhl (*loc. cit.*), après le passage cité, poursuit: « Sicut enim in praegnatione normali *uterum morbide affectum, qui matrem in vitae discrimen inducat, excidere licet cum fœtu, neque tamen hoc modo fœtus directe sed indirecte tantum morti devovetur*; sic tumorem matri letalem excidere licebit, etsi fœtus ectopicus immaturus in eo contineatur, neque haec sectio est fœtus occisiva directe, sed indirecte tantum ».

Donc, selon cet auteur, l'hystérectomie d'un utérus cancéreux en grossesse est licite, car l'utérus cancéreux est justement « uterus morbide affectus, qui matrem in vitae discrimine inducit » et parce que l'extirpation de l'utérus en grossesse ne tue pas directement le fœtus ; le même P. Lehmkuhl se sert aussi de la légitimité présumée de l'hystérectomie de l'utérus cancéreux, pour soutenir la légitimité de l'extirpation de la tumeur contenant le fœtus ectopique.

2. — Du même avis est Antonelli (*Medicina Pastoralis*, ed. 4, 1920, n. 110 et 111). Après s'être demandé si le percement des membranes ou l'excision de l'utérus en grossesse étaient des avortements directs ou indirects, il déclare : « ... certe putamus, in casibus supradictis, licere avertere periculum immediatum mortis matris per hunc abortum *indirectum, et per excisionem uteri* » (pag. 82).

La légitimité de l'hystérectomie de l'utérus cancéreux est ainsi défendue par Antonelli : « non intenditur nec agitur ita ut foetus occidatur per abortum, qui non est causa periculi matris, sed tantum directe intenditur et peragitur ablatio tumoris uterini, qui proximum periculum vitae matris induxit ; ablatio haec, statim et per se, repellit dictum periculum, etsi eadem operatione abortus necessario sequatur ; scilicet occurrit casus, in quo aeque parallelus duplex effectus habetur, unus bonus, alter malus ; primus directe intenditur, alter vero tantum permittitur » (*loc. cit.*).

3. — Le P. Tummolo (*Comp. Theologia moralis*, vol. 1, 1928,

p. 9 et suiv.) en commentant le principe bien connu : « Licet ponere causam bonam aut indifferentem ex qua immediate sequitur duplex effectus, unus bonus, alter vero malus, si adsit causa proportionate gravis, et finis agentis sit honestus, pravum scilicet effectum non intendat », dit que le mauvais effet doit venir « per accidens » de la cause volontaire ; et qu'il n'est pas « proprie voluntarius, cum non contineatur in causa per necessariam connexionem » ; il entend donc que l'effet mauvais, tout immédiat qu'il soit, ne doit pas être *nécessairement lié à la cause.*

Cet auteur ne se prononce pas sur la légitimité de l'hystérectomie de l'utérus en grossesse ; il rapporte seulement : « Sunt qui affirmant liceitatem; sunt qui dubitant », (*op. cit.* n. 403). Mais il est évident que, s'il appliquait au cas examiné le commentaire fait par lui du principe énoncé, il devrait reconnaître que le meurtre du fœtus, par rapport à l'opération susdite, « continetur in causa per necessariam connexionem » ; en effet on ne peut penser à une hystérectomie d'utérus en grossesse qui ne tue pas le fœtus; et on ne pourrait ni affirmer la légitimité de l'opération, ni en douter; il faudrait la nier décidément. Cet auteur explique d'ailleurs fort bien que le percement des membranes, ayant pour conséquence l'évacuation du liquide, dans lequel le fœtus vit normalement et nécessairement, équivaut au meurtre du fœtus, donc à l'avortement direct.

4. — Génicot dans sa « *Theologia moralis* » (ed. XI, 1927, n° 377bis) dit : « Refertur licita excisio totius uteri gravidi propter morbum vel abnormalitatem quae eius praecise remotionem exigat ad vitam matris; item membranae punctio quaedam tenuis, ad vitam matris necessaria, quae non moraliter certam membranae ulteriorem discissionem et abortum inducat » (pag. 304).

5. — Le P. Prummer dans son *Manuale Theologiae Moralis* (ed. II et III, vol. 2, p. 117), quoiqu'il ne rapporte pas le cas de la tumeur, n'hésite pas à déclarer l'*incisio amnii* (percement des membranes) un avortement direct, en appliquant ainsi le principe établi par le décret du 24 mai 1884, qui condamne *quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam fœtus*; il est clair qu'il tient l'*incisio amnii* pour une opération directement meurtrière.

Passons à l'examen des opinions que je viens de rapporter.

a) *Avis du P. Lehmkuhl* ; Je retiens, de ce que nous avons dit plus haut, que le P. Lehmkuhl est dans l'erreur quand il admet la légitimité de l'extirpation du fœtus ectopique ainsi que l'extirpation de la tumeur qui le contient. Or, il est important de remarquer que cette erreur, dans la pensée du P. Lehmkuhl, dérive logiquement du fait qu'il a admis la légitimité de l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse. Il raisonne ainsi : s'il est licite d'extirper l'utérus malade qui contient le fœtus, aussi longtemps que l'utérus est l'enveloppe naturelle du fœtus, pourquoi ne serait-il pas licite d'exirper une tumeur qui contient aussi un fœtus, lorsque cette tumeur est une enveloppe accidentelle, pathologique, du fœtus ? Et en raisonnant ainsi, il arrive à se trouver en parfaite contradiction avec l'interdiction sanctionnée par le décret du S. O. du 28 mai 1902, d'extirper le fœtus ectopique ; n'y avait-il pas déjà, dans la légitimité supposée de l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse, une contradiction virtuelle avec le décret même ?

b) *Avis du P. Antonelli* : Il est bien vrai que le fœtus, ici, n'est pas la cause de la maladie maternelle ; mais il n'est pas vrai qu'il s'agisse ici du cas où un acte, bon en lui-même, puisse atteindre « aeque paralleleque » deux effets : bon (la santé de la mère); mauvais (la mort du fœtus). En effet, dans les prémisses médicales, j'ai montré que l'effet de l'extirpation de la tumeur n'est pas réalisé directement et immédiatement, quand on est obligé d'extirper l'organe entier où la tumeur a son siège ; de l'hystérectomie dérivent parallèlement deux effets : l'extirpation de la tumeur, le meurtre du fœtus ; de l'extirpation de la tumeur provient la santé de la mère; le meurtre du fœtus est donc plus proche et moins médiat, comme effet, par rapport à la santé de la mère ; le meurtre du fœtus est sûr de la façon la plus absolue ; la santé de la mère est sûre seulement en dehors des dangers d'une opération chirurgicale et sauf les rechutes du cancer qui, hélas! sont plutôt fréquentes.

c) *Avis du P. Tummolo* : En effet, le liquide qui entoure le fœtus est indispensable à sa vie, comme aussi sont indispensables les moyens de vie et de protection qui lui sont fournis par la nature

pendant la grossesse ; mais il faut aussi reconnaître, à fortiori, que le milieu naturel est indispensable au fœtus, et ce milieu, c'est l'organisme maternel. De sorte que l'extirpation de l'utérus en grossesse est un meurtre direct du fœtus.

d) *Avis du P. Genicot :* L'auteur donne comme licite le percement des membranes, pourvu qu'il ne soit pas étendu au point de provoquer l'avortement ; de sorte qu'il doit retenir comme illicite une incision si étendue des membranes mêmes, au point d'enlever au fœtus la possibilité de vivre ; comment peut-il alors donner pour licite l'extirpation du fœtus dans l'utérus, puisqu'il est absurde de supposer une possibilité de vie pour le fœtus non viable en dehors de l'organisme maternel ? N'est-il pas absurde de défendre un meurtre probable et en même temps de permettre un meurtre sûr ?

e) *Avis du P. Prummer* : Cet auteur est d'accord avec moi, car il déclare directement meurtrier le percement de l'*amnios* ; en effet le percement des membranes, quoique peu employé (car il est dangereux, parce qu'il ouvre la voie aux infections), est toutefois un des moyens reconnus par les médecins comme propres à provoquer l'avortement. Or, si nous appelons avortement direct le percement des membranes, suivi par l'évacuation du liquide, je ne vois pas comment on pourrait appeler autrement l'extirpation de l'utérus avec les membranes qu'il contient, avec le liquide qui s'y trouve et avec le fœtus contenu dans ce liquide même. L'extirpation de l'utérus est, dans ce cas, *le plus qui contient le moins.*

Je conclus : aucune des opinions que je viens de rapporter n'a une valeur décisive contre les raisons au nom desquelles j'ai soutenu que l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse est un avortement direct.

IX. — Une discussion analogue a été débattue en Espagne

Pour mieux manifester l'importance et l'actualité de cette question et la gravité des conséquences de la réponse donnée, il ne sera pas inutile de rappeler ici un autre débat, assez récent, qui

a mis aux prises en Espagne le P. Pujiula, s. I., biologiste célèbre, et le docteur Haro Garcia, gynécologue illustre de Barcelone.

Le P. Pujiula s. I., dans sa publication récente : « *Controversia sobre el aborto terapeutico* », Murcia, 1930, a soutenu que l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse, était licite, comme avortement indirect : « La extirpaciôn misma del tumor, causante de la enfermedad de la madre, es el efecto bueno e immediato ; puede darse cosa más immediata de la acción extirpadora que el tumor extirpado ? Pero como el tumor estaba adherido al ûtero, simultaneamente se tuvo que extraer éste con el feto, en él encerrado, que es el efecto malo » (pag. 20). Il ajoute cependant qu'il est déplorable que son adversaire, le Docteur Haro Garcia, ait pris le prétexte de ce cas pour en tirer des conséquences, sans distinctions, en faveur de l'avortement ; en confondant ainsi deux choses : le principe moral et ses applications (pag. 21).

Le P. Pujiula, tout en étant d'un avis contraire au mien et d'accord avec M. le Prof. Pestalozza, se trouve dans sa controverse dans une position analogue à celle où je me trouvai au récent congrès italien d'obstétrique. Le principe moral est clair et bien établi et l'on peut et doit le défendre sans crainte ; mais le cas classique d'avortement indirect, étudié par le P. Ferreres, s. I. et rapporté généralement dans les manuels, n'est certes pas susceptible d'une application pratique soutenable : le médecin, son adversaire, avec de bonnes raisons médicales, soutient qu'il s'agit d'un avortement direct.

Le P. Pujiula, prétendant que l'extirpation de la tumeur est l'effet immédiat de l'opération chirurgicale, contredit la distinction que je fais ci-dessus (cf. : *Prémisses médicales*) entre la cure chirurgicale des tumeurs bénignes et celle des tumeurs malignes; dans le premier cas on extirpe la tumeur ; dans le deuxième, on extirpe l'organe où la tumeur a son siège ; dans le premier cas l'effet est atteint de façon immédiate; dans le deuxième d'une façon médiate.

Le D[r] Haro Garcia, lui, soutient que l'hystérectomie de l'utérus en grossesse est un avortement direct ; en cela il est

foncièrement du même avis que le sénateur Pestalozza, qui, dans la controverse récente qu'il a eue avec moi, s'est servi de la qualification d'avortement indirect pour réduire tous les cas d'avortement thérapeutique à un avortement indirect ; du même avis est le médecin qui a participé à la dispute rapportée par l'archevêque d'Utrecht ; c'est enfin l'avis qui sera celui de tout médecin, car il procède logiquement des connaissances médicales sur la physiopathologie de la grossesse : extirper l'utérus en grossesse (tout malade que soit l'utérus) c'est toujours, inexorablement et sciemment, tuer le fœtus ; donc, il faut décider : ou l'hystérectomie de l'utérus en grossesse est un avortement direct, ou bien tout avortement thérapeutique est un avortement indirect.

X. — Conclusions.

Il me semble donc que, de tout ce que je viens d'exposer, l'on peut tirer les conclusions suivantes :

1. — *L'extirpation de l'utérus cancéreux dans une femme en grossesse ne peut être considérée comme un avortement indirect.* On ne peut mettre sur la même ligne l'extirpation d'un utérus cancéreux non en grossesse, et l'extirpation de l'utérus cancéreux pendant la grossesse ; dans le premier cas il s'agit d'un organe maternel, dans le second il s'agit d'un organe maternel sans doute, mais aussi d'un autre organisme vivant, dont l'extirpation du sein de la mère équivaut à un meurtre ; organisme humain, auquel l'Église reconnaît strictement la dignité d'une personne et le droit à la vie, droit identique à celui de la mère, droit indépendant (comme le montrent les Décrets du Saint Office cités qui interdisent l'extirpation des fœtus ectopiques) des probabilités de vie.

Le principe bien connu de la légitimité d'une action bonne en elle-même ou indifférente, de laquelle procèdent deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, ne peut être appliqué à notre cas, puisqu'il exige que les deux effets surviennent « *aeque certe et immediate* », tandis que dans notre cas les deux effets, guérison de la mère et mort du fœtus, ne sont pas également sûrs, ni immédiats ;

en effet la guérison de la mère est presque sûre (sauf les accidents opératoires et la répétition de la tumeur) et la mort du fœtus est matériellement sûre. Quant à la conséquence immédiate des deux effets, l'opération que le chirurgien exécute n'est pas l'extirpation de la tumeur, mais l'extirpation de l'organe atteint de la tumeur; en effet, la chirurgie dans le cas d'une tumeur maligne n'attaque pas directement la *tumeur*, car cette agression directe serait inefficace ; elle attaque et détruit l'*organe* où la tumeur a son siège; elle détruit l'organe entier pour supprimer l'influence meurtrière de la tumeur sur l'organisme; pour cela, dans notre cas, l'action à laquelle nous demandons l'effet bon est l'extirpation de l'utérus ; extirpation qui a deux effets également immédiats : la destruction de la tumeur et le meurtre du fœtus; la destruction de la tumeur aura à son tour comme effet la guérison de la mère ; donc, par rapport à l'extirpation de l'utérus la guérison de la mère est un effet médiat, la mort du fœtus est un effet immédiat.

II. — *De l'opinion des théologiens affirmant que l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse est un avortement indirect, les médecins déduisent facilement que tout avortement thérapeutique est également un avortement indirect.*

S'il y a des théologiens qui soutiennent de bonne foi que l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse est un avortement indirect, ils peuvent le faire uniquement parce qu'ils n'ont pas suffisamment approfondi les notions médicales ; mais il ne peut se rencontrer aucun médecin qui accepte une distinction foncière entre l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse et les autres cas d'avortement direct. Malheureusement, les médecins sont d'accord à soutenir que l'on doit sacrifier la vie du fœtus pour sauver la mère ; mais ils sont aussi d'accord pour soutenir que l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse est un meurtre direct du fœtus. Et si nous concédons aux médecins cette définition, ils s'en serviront inexorablement pour définir aussi comme indirect tout avortement thérapeutique ; les médecins, qui ne sont pas versés en théologie, mais qui connaissent la physiologie de la gestation, n'admettent pas que la

mort du fœtus suive l'hystérectomie de l'utérus cancéreux gros « aeque certe et immediate » que la santé de la mère ; et ils admettent encore moins que la mort du fœtus puisse survenir *per accidens* à la suite de cette opération ; ils n'admettent cette définition d'avortement indirect qu'en vertu du principe funeste que le but bon justifie le moyen homicide. De sorte que pour eux, l'avortement est toujours un avortement indirect. Erreur, donc, mais erreur qui est causée par celle des théologiens (1).

III. — *Quels sont les véritables cas d'avortement indirect*. Parmi

(1) Comme dans le numéro de janvier 1932, de la « *Rivista del Clero Italiano* » j'avais déploré que les théologiens moralistes aient offert aux médecins l'occasion de tenter de façon très persuasive et même logique la justification de tout avortement thérapeutique, le P. Vermeersch me répond (*op. cit.*, p. 114) : « *nullo modo ad remotionem placentae extendi potest quod de remotione uteri cancerati permittimus. Etenim dum uterus ad matrem pertinet, placenta fetalis est quasi organum fetus. Quare eius violenta remotio est directa invasio vitae innocentis* ». Cet argument ne se soutient pas et je puis le montrer de deux façons:

1° — Le placenta fœtal est un organe du fœtus : mais ce placenta est seulement une partie de celui que l'on appelle placenta dans le langage habituel; cet organe qui pourvoit aux échanges nutritifs et respiratoires entre la mère et le fœtus pour tout le temps de la gestation est constitué par deux éléments : la portion villeuse de la membrane qui enveloppe l'œuf, et la portion de la muqueuse utérine qui s'est transformée à la suite du nichement de l'œuf et qui a formé de larges seins veineux pour y accueillir les villosités du chorion de l'ovule même. Cette seconde partie du placenta est maternelle; mais il est si intimement uni au placenta fœtal, que, soit qu'on expulse le placenta naturellement après l'accouchement, soit qu'on l'expulse par une action violente de celui qui provoque l'avortement, il est toujours expulsé entièrement. Pour ce motif, dans le langage médical le placenta maternel est appelé aussi décidual, parce qu'il est destiné à tomber avec le placenta fœtal. Lorsque le médecin, pour provoquer l'avortement, met en œuvre les moyens qui provoquent la chute du placenta, il attaque avec un organe maternel un organe fœtal, fonctionnellement unis, pour constituer un seul organe inséparable.

2° — Attaquer le placenta fœtal, en le détachant de la paroi de l'utérus ou l'attaquer en interrompant irréparablement toute communication circulatoire avec le sang maternel, c'est bien la même chose; c'est toujours l'attaquer en en supprimant la fonction, de façon irréparable, en tuant donc le fœtus. Or, l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse ne peut être faite qu'après avoir lié les vaisseaux sanguins qui portent le sang à l'utérus et au placenta qu'il contient.

Je conclus ce 2e point : ce que l'on applique à l'extirpation du placenta doit être appliqué avec plus de raison à l'extirpation de l'utérus, qui est nécessairement extirpation à la fois de l'utérus et du placenta. Donc, si l'éloignement du placenta est un avortement direct, l'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse l'est aussi.

les cas, qui *sans aucun doute* tuent le fœtus, il y en a trois sur lesquels les moralistes discutent pour savoir s'ils sont des cas d'avortement direct ou indirect. C'est-à-dire : le *percement des membranes ; l'extraction de la tumeur qui contient le fœtus ectopique; l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse. Le premier* (percement des membranes) est très justement rangé par quelques auteurs (Prümmer, *loc, cit. it.*) parmi les avortements directs ; par d'autres (Génicot, *loc. cit.*) il est reconnu pour tel, seulement sous conditions ; cependant il ne me semble pas douteux qu'il s'agisse d'un avortement direct, car on met le fœtus directement et volontairement dans l'impossibilité de vivre. Pour ce qui concerne le *second cas* (extraction de la tumeur qui contient le fœtus ectopique), j'ai montré suffisamment plus haut qu'il est inexorablement condamné par le Saint-Office parce que c'est un avortement direct. Pour ce qui est du *troisième* (hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse) ; puisqu'il tue le fœtus avec la même certitude que les deux autres, j'affirme qu'il doit être classé parmi les avortements directs.

Si l'on comprend dans les avortements directs ces trois cas, la distinction entre avortement direct et indirect se trouve éclaircie ; on enlève ainsi des causes d'ambiguité qui, d'une part, finissent par troubler les consciences, et qui d'un autre côté, permettent à ces médecins qui veulent pratiquer l'avortement, de justifier leur conduite (cas de M. le Prof. Pestalozza). Par conséquent, il faut compter dans la catégorie des avortements indirects ces seules interventions médicales et chirurgicales, qui *véritablement*, « *per accidens et praeter intentionem* », *provoquent parfois l'avortement.* Il ne reste donc plus, parmi les autres cas d'avortement indirect aucun moyen médical ou chirurgical, qui puisse causer *toujours et sans aucun doute* la mort du fœtus ; il comprend seulement ces remèdes et ces opérations, dont l'action principale est de soigner une maladie de la mère, et pour lesquels l'action abortive est seulement secondaire, non nécessaire, accidentelle.

Fr. Agostino Gemelli, o. f. m.
Professeur ordinaire de psychologie expérimentale,
Recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur, Milan.

Avortement direct ou indirect

RÉPONSE AU T. R. P. GEMELLI, O. F. M.

Il y a plusieurs années, quand les hostilités faillirent éclater entre l'Angleterre, toute-puissante sur mer, et la Russie, qui passait pour invincible sur terre, un homme d'esprit fit remarquer que cette guerre serait la lutte de l'éléphant et de la baleine ; et que les ennemis auraient d'abord à chercher le moyen de se rencontrer sur un champ de bataille.

Cette réflexion nous est revenue à la mémoire, lorsque il nous fut dit que le Recteur magnifique de l'Université catholique de Milan, désireux d'éclaircir davantage un point de morale, et aussi, pensons-nous, de rassurer sa conscience, se proposait de combattre dans cette Revue, au nom de la science médicale, la théorie commune sur l'avortement indirect, que nous avions exposée au point de vue moral, philosophique et théologique. Par bonheur, un pont de jonction a été jeté, avec une bienveillance à laquelle nous nous plaisons à rendre hommage, par un docteur autrichien, que ses récentes études de philosophie et de théologie ont mis à même de parler à la fois au nom de la science médicale et de la morale catholique, et qui a bien voulu nous aider dans notre travail.

L'enlèvement — ou, comme on dit en médecine, la démolition — d'un utérus gravide, nécessité par un cancer de la matrice, doit-il être condamné comme un avortement direct, ou se justifie-t-il comme un avortement indirect, légitimé par un motif proportionné au dommage inévitable qui s'ensuit pour l'embryon ou le fœtus (1)? L'avortement est direct d'après le P. Gemelli; nous soutenons, d'accord avec l'ensemble des théologiens moralistes (2), qu'il se justifie comme indirect.

(1) On sait qu'après quelques semaines, sept ou huit, l'œuf fécondé passe de l'état embryonnaire à celui de fœtus. Nous dirons indifféremment embryon ou fœtus.

(2) Cet accord est tel que, dans un passage reproduit et approuvé par le R. P. Gennaro de la Société Salésienne (Piscetta-Gennaro *Elementa theol. mor.*, t. III, ed. altera, n. 228, VI), le regretté P. Lehmkuhl part de ce cas avéré pour

Tel est l'enjeu précis de ce débat, à la fin duquel, nous l'espérons, il n'y aura ni vainqueur ni vaincu, mais, grâce à des équivoques disparues, l'accord loyal et sincère de deux parties également avides de mener le bon combat pour la saine moralité.

Après quelques éclaircissements préalables, nous suivrons l'illustre Recteur de Milan dans son exposé contradictoire et nous établirons sans trop de peine que, dans cette question, aucune erreur d'ordre médical n'a égaré les théologiens moralistes. Commençons d'abord par écarter une prévention.

Une prévention à écarter.

Pour prévenir le lecteur en faveur de son opinion, le T. R. P. Gemelli insiste assez habilement sur l'abus que des praticiens, peu familiarisés avec le langage et les distinctions philosophiques, peuvent faire « par des applications et des généralisations discutables » (1) de la thèse des théologiens, jusqu'à légitimer comme indirects tous les avortements thérapeutiques. Mais l'auteur de *Non moechaberis* nous accordera volontiers que l'abus possible ne nous permet pas d'altérer la vérité, en une matière d'importance capitale, ni de dissimuler une conclusion d'enseignement commun (nous le verrons) et qui sert à d'autres qu'à des professeurs de médecine. Le vrai moyen de parer à ces abus possibles serait d'engager les jeunes aspirants médecins d'Italie à prendre

nous amener à une conclusion plus discutable; c'est-à-dire pour autoriser, comme probable, dans un cas de grossesse extrautérine, l'excision d'une tumeur, fatale pour la mère, mais qui contient un fœtus. Cette excision, écrit l'illustre moraliste, comme lorsqu'on extrait un utérus cancéreux et gravide, n'entraîne qu'indirectement la mort de l'enfant. Voici le texte du P. Lehmkuhl, I, 1011 « Sicut enim in praegnatione normali, uterum morbide affectum, qui matrem in vitae discrimen inducat, excidere licet cum fœtu, neque tamen hoc modo fœtus directe sed indirecte tantum morti devovetur : sic tumorem matri letalem excidere licebit, etsi fœtus ectopicus immaturus in eo contineatur; neque haec sectio est fœtus occisiva directe, sed indirecte tantum ». Le P. G., p. 593 de cette Revue, cite ce texte et estime que le P. Lehmkuhl se met en parfaite contradiction avec la réponse du Saint-Office, du 28 mai 1902. Ignore-t-il que le P. Prummer, dont il voudrait se prévaloir, en pense tout autrement, puisque cet auteur approuve le raisonnement du P. Lehmkuhl ? (*Manuale theol. mor.*, II, n. 146).

(1) Art. G. p. 512.

davantage contact avec la philosophie à l'Université catholique de Milan, comme beaucoup d'étudiants en médecine suivent avec grand fruit à Vienne des cours spécialement organisés pour eux, et nombre d'élèves universitaires de Belgique fréquentent l'Institut supérieur de philosophie, annexé à l'Université catholique de Louvain. Du reste, les persuasions professionnelles de l'illustre Pestalozza, communément enseignées dans les écoles de médecine, sont de beaucoup antérieures à notre article et demeurent soustraites à son influence.

La causalité directe ou indirecte; per se ou per accidens.

Le R. P. G. reconnaîtra avec nous que la solution de la question qui nous divise, et, par conséquent, — pour des adversaires qui ne cherchent que la vérité, — la fin de la controverse dépend entièrement de la bonne application du vrai concept de la causalité directe ou indirecte, appelée aussi nécessaire ou accidentelle. Tâchons donc de mettre ce concept en pleine lumière.

Dans l'ordre subjectif et objectif, la philosophie et la théologie traditionnelles distinguent quatre actes ou influences de la volonté libre : l'*intention* dirigée vers un but; l'*élection*, qui choisit ou adopte des moyens ; la *permission active*, qui tolère l'insertion d'une causalité étrangère dans notre activité; la *permission passive* qui omet d'agir pour empêcher un effet.

La volonté veut et elle fait aussi ce qu'elle recherche comme but et ce qu'elle choisit ou accepte comme moyen : elle est donc toujours responsable de son *intention* et de son *élection*. La permission *passive* ne lui est imputable, que si elle avait l'obligation d'empêcher un effet. Reste la permission *active* sur laquelle il importe de nous expliquer nettement.

Il arrive à l'homme (jamais à Dieu, tout-puissant) de ne pouvoir neutraliser une cause qui opère en même temps que lui et qui produit, par son concours, un effet que la volonté n'aime pas, ne désire pas, regrette même : ce sera un effet mauvais qui s'ajoute à la bonne efficience que la volonté avait en vue.

La question se pose alors de savoir si la volonté demeure moralement libre d'aller à son but, malgré cet effet mauvais,

ou si, à raison de cet aboutissement ultérieur, elle est obligée de s'abstenir. Les moralistes catholiques, éloignés d'un rigorisme kantien absurde, sont unanimes pour justifier une attitude activement permissive, moyennant ces deux conditions : *a*) que le bon effet visé ne puisse pas s'obtenir par une autre voie, inoffensive ; *b*) et qu'il y ait la proportion voulue entre le bien du bon résultat seul désiré et le dommage de l'effet mauvais. En ce cas, la *conséquence mauvaise* de l'action, prise au concret avec des éléments complexes survenus d'autre part, se dit à la fois : *activement permise*, *causée indirectement*, et *causée accidentellement*. La causalité est indirecte, parce que l'effet n'est pas contenu ni dans l'intention de celui qui agit, ni dans son activité *prise à part*. La réponse des moralistes se justifie par cet axiome classique, énoncé par saint Thomas : Voluntas volendo malum fit mala. La volonté devient mauvaise en voulant le mal (1). Or, ici elle ne le veut ni comme fin ni comme moyen. Subsiste encore, il est vrai, pour la volonté, le devoir d'éviter les suites mauvaises de son action. Mais c'est là un devoir positif, auquel il est satisfait en prenant les précautions possibles et dont nous excuse un intérêt proportionné. Nous pouvons ajouter encore que Dieu ne nous oblige pas à payer si cher l'abstention; que c'est un cas de force majeure, qui légitime, non pas une action mauvaise, mais la tolérance d'une suite regrettable, due à un concours de circonstances indépendantes de notre volonté.

Éclairons cela par des applications admises par tout le monde. La Sainte Écriture (2) rapporte, en le louant, le fait d'Éléazar qui, au cours d'une bataille juste de son côté, voit la nécessité de tuer l'éléphant qui lui paraissait porter le roi ennemi. Il n'aperçoit d'autre moyen que de se glisser sous la bête et de l'éventrer. Il sait bien cependant que l'animal, en succombant, l'écrasera de son poids. Mais cette coïncidence n'est pas son fait à lui, Éléazar ; elle est le résultat de toutes les causes ou influences qui ont amené cet éléphant à se trouver à ce poste de combat. A cause de cela il n'y eut pas de suicide, mais une mort accidentelle, causée

(1) Cfr 1, 2, q. 19, art. 2 et 5. c.
(2) 1 Mach. 6, 46.

indirectement par un acte de vaillance patriotique. — Dans une guerre juste, le chef d'armée se voit dans la nécessité de faire sauter une citadelle. Il prévoit la mort de personnes inoffensives qui s'y sont réfugiées. Mais lui ne les a pas introduites et ne saurait pas les écarter. La mort de ces personnes ne suit qu'indirectement l'explosion et n'est pas moralement imputable au commandant qui l'a activement permise.

Saint Thomas formule en ces termes le principe général d'où découlent ces applications.

« Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets dont l'un seulement est voulu et l'autre en dehors de l'intention. Or, les actes moraux reçoivent leur espèce d'après ce qui est voulu ou qui est dans l'intention, et non de ce qui est en dehors de l'intention : car ceci est chose accidentelle ou d'occasion et d'à côté (1).

Que faut-il donc pour que la causalité soit indirecte ?

Il faut d'abord que l'intention ne se termine pas à l'effet mauvais. Cela seul cependant ne suffit pas. Avant les dernières décisions du S.-Office, quelques auteurs, d'ailleurs très estimables, croyaient pouvoir s'en contenter ; et ils estimaient indirect tout avortement provoqué en vue de sauver la mère. Cette manière de comprendre la causalité indirecte n'est plus admise aujourd'hui ; et elle a été justement rejetée par le R. P. Gemelli dans sa controverse avec le docteur Pestalozza, comme nous l'avons signalé dans nos Periodica, t. 21, p. 115*.

Pour que la causalité soit indirecte, il faut en outre que l'action elle-même, *prise à part ou isolée de certaines circonstances accidentelles*, ne soit pas une efficience mauvaise, qu'elle n'ait pas l'effet mauvais comme aboutissement naturel (2); il faut, en d'autres termes, qu'on n'utilise pas l'avortement pour obtenir le bon effet, qui dans le cas présent est le salut de la mère.

(1) 2, 2, q. 64, art 7. Trad. du P. Pègues, o. p. *Commentaire de la Somme théologique de saint Thomas*, t. XI.

(2) *Finis operis*, écrit l'auteur du lexique des mots scolastiques annexé à la Somme de saint Thomas, « est ad quem per se et in propria natura actio vel habitus ordinatur ».

Mais il n'importe nullement de savoir lequel des deux effets se produit d'abord dans le temps.

Une troisième manière de concevoir la causalité indirecte serait de l'estimer directe ou indirecte, suivant que l'effet mauvais est certain ou seulement probable. Cette troisième conception est philosophiquement inadmissible. C'est la *direction* de l'action qui doit nous renseigner sur la causalité directe ou indirecte. Or, la certitude ou l'incertitude d'un effet ou d'un résultat ne modifie, n'influence en rien cette direction.

Par conséquent, la seconde manière de distinguer la causalité directe ou indirecte est la seule plausible. C'est elle d'ailleurs qui, depuis saint Thomas, prévaut dans l'enseignement catholique. On s'assure que la causalité est indirecte, en vérifiant que l'effet mauvais n'a pas été recherché ni choisi comme moyen ; qu'il n'a été accepté, comme s'exprime Cajetan (in 2, 2, q. 64, art. 7) que comme une *conséquence* d'une action bonne, conséquence que l'on regrette, mais qu'on est impuissant à écarter. Cela revient encore à dire, que l'action, en tant qu'elle est notre fait, ne contient pas virtuellement l'effet mauvais. Une norme pratique de discernement serait également celle-ci : séparée de la circonstance à laquelle est dû l'effet mauvais, par exemple, supposé la femme non enceinte, agirait-on de même, extirperait-on l'utérus cancéreux de la même façon ? Si oui, c'est signe que notre action *comme telle* ne se termine pas à l'effet mauvais.

Observons, en passant, que le terme *indirect* a plus d'une acception. Ainsi plusieurs entendent par volontaire indirect l'omission volontaire, que d'autres appellent volontaire négatif. Le terme *accidentel* peut à son tour occasionner des confusions et des méprises. Il signifie souvent ce qui est rare, exceptionnel, inattendu; ce qui trompe l'attente; et il s'applique aussi à ce qui est normal, mais non essentiel. Le R. P. G. n'a donc pas lieu de s'étonner que l'on qualifie d'accidentel le fait, pour une matrice, de contenir un fœtus. Sans doute, c'est dans l'ordre des choses normales; mais ce n'est ni essentiel ni permanent : les personnes ne s'attendent pas toujours à une maternité; et, dans ce sens, la grossesse peut s'appeler une situation accidentelle de l'utérus.

De même, en langage philosophique, un effet, même prévu et certain, se dit accidentel quand il est dû à l'action concourante de deux causes. Ainsi, pour en revenir à l'exemple classique de l'explosion d'une citadelle qui contient des innocents, le massacre de ces derniers peut s'appeler naturel, dans un premier sens, tandis que, d'après l'explication donnée, on l'appellera dans un autre sens, un effet *per accidens* (accidentel) de la manœuvre stratégique. Pour quelle raison ? Parce que cet effet se produit à la suite de l'entrée des innocents dans cette citadelle, et que cette entrée donne cette autre portée à une cause qui, d'elle-même, tendait seulement à détruire une forteresse ennemie.

Les prémisses biologiqves et médicales.

Le T. R. P. G. rappelle que, dans la matrice, comme aussi à d'autres places du corps humain, se produisent des tumeurs, les unes bénignes, qui ne sont pas envahissantes, les autres malignes, qui, si elles ne sont pas extirpées, s'étendent rapidement aux ganglions lymphatiques voisins, provoquant une issue fatale. Il arrive que les premières fassent courir quelque danger au fœtus contenu dans la matrice, mais elles peuvent également être enlevées sans dommage pour ce fruit. Dans le cas d'une tumeur maligne, que le D^r^ Gemelli nous autorise à appeler, en négligeant les distinctions scientifiques, du nom commun de *cancer*, il est nécessaire, si l'on veut sauver la vie de la personne atteinte, d'extirper l'organe entier contaminé, donc, en l'espèce, la matrice. Bien que la cure chirurgicale ne réussisse pas toujours « elle représente toujours, enseigne le D^r^ Gemelli, l'unique voie de l'espérance ». (Art. G. p. 505 de cette Revue.)

Le D^r^ G. distingue donc la chirurgie conservatrice, la fibromiectomie (1) qui n'est pas de soi fatale pour le fœtus, et la chirurgie destructive, ou l'hystérectomie, qui entraîne nécessairement la mort de l'embryon, puisque, aussi longtemps qu'il n'est pas viable, l'enfant ne peut vivre hors du corps maternel (2). Si la

(1) Le fibrome désigne une tumeur bénigne.

(2) Le P. G. reproche au P. Noldin d'avoir dit que l'enfant ne peut vivre

mort survient au cours ou à la suite d'une fibromiectomie, cette perte peut être qualifiée d'accident opératoire.

D'accord pour reconnaître avec le Dr que la fibromiectomie ne donne lieu qu'à un avortement accidentel, indirect et moralement excusable, portons toute notre attention *sur le seul cas en discussion*, l'hystérectomie. Pratiquée sur un utérus gravide, celle-ci constituerait d'après le R. P. G. un avortement direct, et, par conséquent, intrinsèquement mauvais (1).

Pour faciliter à tous les lecteurs la suite des raisonnements, il nous paraît fort opportun d'ajouter aux notions fournies par l'éminent Recteur quelques compléments utiles, très propres à éclairer le cas de l'ablation d'un utérus cancéreux et gravide. Nous le ferons sans emprunter à la technique médicale des termes qui ne seraient qu'embarrassants pour la majorité des lecteurs.

Dans le sein de la mère, le fœtus est entouré de trois membranes ou enveloppes : l'*amnios*, le *chorion* et la *caduque* (decidua).

L'*amnios* est la tunique intérieure; elle ménage et conserve le liquide (dit amniotique) dans lequel le fœtus doit flotter, pour être protégé contre les chocs; elle se réfléchit sur le cordon ombilical et lui forme une gaîne.

Le *chorion* entoure l'amnios. Il présente des villosités sur une partie de sa surface qui le mettent en étroite connexion avec la portion de la muqueuse utérine, appelée *caduque basale ou sérotine*. Ces villosités forment le placenta, qui établit du côté de l'enfant la liaison avec la mère.

La partie externe du chorion qui ne présente pas de villo-

hors de la matrice, alors qu'un fœtus ectopique réussit à vivre dans le tube ovarien ou dans le bassin, et que, pour vivre, il ne lui suffit pas d'être dans l'utérus puisqu'il ne saurait subsister dans un utérus séparé. Soyons bien sûrs que le P. Noldin n'ignorait rien de tout cela. Il a parlé de la vie hors de la matrice, puisqu'il n'était pas question de gravidité extrautérine; et il envisageait une matrice faisant partie du corps maternel.

(1) Quand le P. G., p. 510, 511 de cette Revue, écrit : « Il y a donc un avortement *direct* et un avortement *indirect;* l'avortement direct est constitué par des actions qui immédiatement et positivement tendent à tuer le fœtus, il nous donne une notion que nous pouvons accepter, pourvu que l'on comprenne bien les mots « *immédiatement... tendent* à tuer le fœtus ». Malheureusement, ce n'est pas le cas pour le P. G., comme la suite le démontrera.

sités, et qui n'est pas en rapport avec la caduque basale, est bientôt recouverte par la *caduque réfléchie*, qui provient d'une pullulation de la muqueuse utérine. Cette caduque réfléchie isole simplement le fœtus dans la paroi de l'utérus, et délimite de ce côté la cavité de cet organe; elle n'a qu'un rôle de protection. La caduque basale ou sérotine a une importance bien plus grande, parce que c'est à ce niveau que se font les échanges nécessaires d'assimilation et de désassimilation, par diosmose (endosmose et exosmose). En effet, c'est dans la caduque basale ou sérotine que des artères utérines viennent déverser le sang de la mère dans les espaces situés entre les villosités du chorion. Des veines assurent le retour de ce sang vers la mère. Chacune des villosités du chorion, qui sont très nombreuses et arborescentes, est formée d'un épithélium et de tissu conjonctif embryonnaire dans lequel de nombreux vaisseaux capillaires contiennent le sang de l'enfant.

Le sang de l'enfant est donc séparé du sang de la mère, c'est-à-dire du sang de la mère situé dans les espaces intervilleux, par une sorte de cloison formée par l'épithélium cubique, le tissu conjonctif embryonnaire, et les cellules endothéliales des capillaires qui entrent dans la constitution des villosités du chorion. C'est à travers cette cloison que se font les échanges entre le sang de la mère et celui de l'enfant.

A l'œil nu, le placenta maternel, c'est-à-dire les couches des cellules déciduales de la caduque basale et le sang maternel des espaces intervilleux, ne se distingue guère du placenta fœtal constitué par l'ensemble des villosités du chorion.

On les distingue cependant au microscope.

De là deux constatations importantes :

a) Puisqu'on ne peut isoler le placenta maternel du placenta fœtal, le chirurgien qui s'attaquerait au placenta, s'attaquerait à la fois à la mère et au fœtus; et l'avortement provoqué par le décollement artificiel du placenta serait nécessairement un avortement direct (1).

(1) Nous n'ignorons donc pas l'existence d'un double placenta; mais nous ne saurions admettre avec le P. G. p. 598 note, que ce soit la même chose de

b) Puisque les échanges de nutrition et de désassimilation se font par diosmose, il n'y a pas de circulation de sang commune entre la mère et l'enfant, mais il est bien établi aujourd'hui qu'il y a deux circulations distinctes : l'une propre à la mère, l'autre propre au fruit. Lors donc que (p. 523) le P.G. prétend qu'en liant les artères et les veines de l'utérus on a enlevé au fœtus « la relation circulatoire avec la mère, qui est son unique moyen de vie » le R. P. emploie un langage à tout le moins fort impropre et inexact, puisqu'on ne saurait interrompre une relation circulatoire avec la mère, qui n'a jamais existé.

Disons exactement ce qui se produit quand, pour extirper l'utérus « on a lié les artères et les veines qui le mettent en communication avec l'organisme maternel interne ». Dès lors les artères n'apportent plus de sang aux cavités de la caduque et les veines ne reçoivent plus, pour les restituer à la mère, les éliminations du fœtus. Dès lors celui-ci est condamné à périr par manque de nourriture et d'oxygène. Au même passage, le P. G. en disant que « la guérison de la mère est obtenue seulement médiatement, c'est-à-dire, à travers la blessure meurtrière sur le fœtus, employée comme moyen », suggère aux lecteurs étrangers à la médecine une représentation trompe-l'œil. Elle fait croire à un coup mortel directement donné au fœtus, tandis que celui-ci est demeuré à l'abri de toute atteinte directe; il est resté intact, a conservé son intégrité.

L'aperçu historique de la question.

Le T. R. P. fait remonter la question à la brochure que le R. P. Ferreres, S. I. édita en 1913 sur la double vasectomie. Genèse, à coup sûr, étrange et imprévue! Dans cette étude, le R. P. Ferreres propose simplement d'appliquer au cas d'une double tumeur utérine des solutions antérieures, déjà données par d'Annibale,

s'attaquer au placenta et de couper les attaches de la mère avec l'utérus. Dans le premier cas, la mort du fœtus est un *effet direct* de l'action; dans le second cas, c'est une *suite* non voulue bien qu'inévitable, d'une action commandée par une impérieuse nécessité.

Ballerini, Lehmkuhl, et fondées sur des principes acquis depuis saint Thomas.

Du reste, les décisions du Saint-Office qui suivent à cette place dans l'article cité sont bien antérieures à 1913. Elles se trouvent partout. Nous en avons fait usage dans notre Théologie morale. Evidemment nous n'en contestons aucune, pas même celle du 5 mai 1902 concernant les fœtus ectopiques, et qui passe pour n'avoir pas été approuvée par le Souverain Pontife (1). Car nous tenons que l'avortement direct est également défendu, qu'il s'agisse d'un fœtus ectopique ou d'un fœtus normalement placé dans la matrice.

Nous nous bornons à remarquer ici que le R. P. tient à partir du fœtus extrautérin pour aboutir au fœtus normalement attaché à un utérus rongé par un cancer. Le cas du fœtus ectopique est cependant moins clair et moins incontesté en théologie morale. On nous invite donc à conclure du moins connu au plus connu : procédé insolite, et qui n'est pas celui de la S. Congrégation. Celle-ci, dans sa réponse du 5 mai 1902, nous renvoie à ses réponses du 4 mai 1898 et du 24 juillet 1895 qui concernent l'avortement en général.

Examen critique de notre déduction (p. 521 ss.).

Nous voici aux *Principes généraux* qu'invoque le P. G. où il veut nous livrer sa théorie sur l'avortement direct ou indirect, ou sur les deux genres correspondants de causalité.

Il commence par rappeler les textes de saint Thomas sur lesquels, dit-il, s'appuient les théologiens. Mais il ne cite jamais le

(1) Le R. P., p. 519, nous apprend que la réponse a été approuvée. Et il nous transcrit la formule : « Feria VI, die 7 martii d. i. SSus per facultates Emo Secretario factas resolutionem EE. PP. approbavit ». Nous ne savons où le R. P. a pris son renseignement. Observons seulement que la formule ordinaire est la suivante. « Et insequenti Feria VI, die... eiusdem mensis et anni, SS. D. N. Pius Pp. X, in audientia R. P. Assessori S. Officii impertita, decretum EE. PP. approbavit ac confirmavit (ou bien : publicari mandavit) ». En tout cas, cette approbation n'a pas été promulguée, et le décret ne figure pas dans les Fontes du C. Gasparri, parmi les réponses citées en note du can. 2350 § 1, qui punit l'avortement direct.

texte capital, 2, 2, q. 64 art. 7, où saint Thomas donne sa doctrine du double effet. Outre le passage où le saint distingue le voluntarium in se (ce qui est volontaire en soi) et le voluntarium in causa (ce qui est volontaire dans sa cause), le P. G. allègue celui où le Docteur angélique qualifie de volontaire *direct* l'*action* volontaire, et de volontaire *indirect*, l'*omission* volontaire (1, 2, q. 77, a. 7). Ce dernier texte n'a rien à voir ici.

Dans le cas que nous discutons, observe le P. G., le meurtre du fœtus est volontaire *secundum suam causam* (dans sa cause) et plus imputable au chirurgien qui, de sang froid, a enlevé l'utérus cancéreux, que ne sont imputables à l'ivrogne les tristes effets de son intempérance.

Nous avons tôt fait de répondre que, dans le cas de l'ablation d'un utérus gravide et cancéreux, la mort du fœtus a été volontairement *permise*, mais elle n'a pas été poursuivie ou occasionnée ni comme fin volontaire ni comme moyen. Ou, si l'on préfère cette terminologie, qu'elle soit volontaire *per se* (de soi), nous le nions ; qu'elle soit volontaire *per accidens* (par accident) nous l'accordons. Nous puisons cette distinction dans cet article de saint Thomas, que, malgré sa grande importance, le P. G. a oublié de mentionner. Nous avons déjà p. 604 reproduit la traduction qu'en donne le R. P. Pègues. Dans ce passage de la Somme, saint Thomas légitime par le double effet la mort violente d'un injuste agresseur. « Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu et l'autre en dehors de l'intention. Or les actes moraux reçoivent leur espèce d'après ce qui est voulu ou qui est dans l'intention; et non de ce qui est en dehors de l'intention : car ceci est chose accidentelle ou d'occasion et d'à côté » (2, 2, q. 64, art. 7.).

Quant à la responsabilité des suites ou des effets, saint Thomas répond encore que l'effet intentionnellement poursuivi est toujours imputable; l'autre effet ne le sera que si on permet qu'il se produise sans excuse proportionnée. Or, le P. G. reconnaît ici loyalement, p. 523, que le bon effet, seul recherché, compense l'effet mauvais prévu mais non désiré. Peut-il se refuser à admettre que, suivant saint Thomas, l'avortement doit s'appeler accidentel et être excusé comme indirect ?

Bien à tort ensuite, il cherche à se couvrir du patronage du P. Prümmer O. P., le regretté professeur de Fribourg. Car Prümmer conclut explicitement comme nous (1). Par conséquent, ou Prümmer ne s'est pas compris, ou le P. G. n'a pas compris Prümmer.

Quel énoncé du célèbre moraliste a trompé notre contradicteur ? Nous croyons que c'est la première des conditions posées par lui pour la causalité indirecte. Prümmer exige (comme nous-même) que le bon effet soit immédiat. Or le P. G. nie que l'effet soit immédiat. Pourquoi le nie-t-il ? Parce que, observe-t-il, le fœtus est déjà mort, avant que le fœtus soit extirpé (2). Mais, nous l'avons noté plus haut, p. 605, l'ordre chronologique n'influe pas sur le caractère médiat ou immédiat de l'effet.

L'effet est immédiat si l'effet mauvais n'a pas servi de moyen pour l'obtenir. Or, qu'on veuille bien se reporter à nos notes biologiques et physiologiques (p. 606). L'extirpation de l'utérus se réalise sans qu'on touche au fœtus; elle se ferait de la même manière, si l'utérus était vide. La mort du fœtus est due simplement à une circonstance extérieure inévitable mais involontairement amenée, à une coïncidence fatale : ce qui caractérise la causalité accidentelle (au sens philosophique du mot). Distinguez bien, remarque Cajetan dans ses notes sur le passage cité de saint Thomas (2, 2, q. 64), si la mort « sert à conserver une vie, ou si elle est une conséquence nécessaire de la fin en vue ». Ou encore, comme l'enseigne Suarez (3) : « La cause *per se* est celle qui tient l'effet sous sa dépendance directe, *eu égard à sa nature propre d'effet.* La cause est accidentelle du côté de l'effet, pour ce qui s'ajoute à l'effet *per se;* et, de cette manière, la cause *per se* d'un certain effet est cause accidentelle de ce qui s'ajoute à l'effet *per se* ». Ce

(1) *Manuale theol. mor.*, ed. 4 et 5, II, n. 140 : « Absolument parlant, il est permis d'extraire un utérus gravide, affecté d'un mal, si, sans cette excision, la mort de la mère suivrait certainement... Si cette intervention amène la mort du fœtus, cette mort n'est causée qu'indirectement ». C'est bien là formellement notre conclusion.

(2) Pas toujours observe un autre praticien. Un opérateur habile réussit à extraire la matrice avant la mort du fruit.

(3) Disp. metaph. *De causa efficiente*, (Opera, t. XXV, p. 583)

que nous pouvons traduire de cette façon, pour notre cas : La cause *per se* de l'ablation de l'utérus est cause *per accidens* de l'avortement. Nous avons également vu plus haut, p. 609, avec combien peu de raison le R. P. G. parle d'une blessure meurtrière infligée au fœtus comme moyen de sauver la mère.

L'erreur commise par le R. P. G. nous semble tenir également à ce qu'il perd de vue que, dans le cas discuté, il s'agit toujours d'une double causalité ou d'une double efficience, l'une contenue entièrement (donc *per se*) dans l'opération prise en elle-même : l'extraction d'un utérus morbide, infecté; l'autre qui s'ajoute à raison de circonstances involontaires dont l'opérateur n'a pas à répondre. Il ne saurait donc légitimement appliquer à notre cas ce qui se dit du volontaire in causa quand il est unique (1).

Il nous pardonnera aussi bien volontiers, dans l'intérêt de la vérité, de relever qu'il lui échappe de commettre une pétition de principe en niant que le but du chirurgien soit honnête, lorsqu'il extrait un utérus gravide, pour sauver la vie de la mère. Car cette honnêteté est précisément mise en question : le but de guérir la mère est-il vicié par la suite accidentelle — praeter intentionem operantis et rationem operis — de la mort de l'embryon ?

La citation suivante que le R. P. emprunte à Prümmer fournit un nouvel argument pour notre conclusion. Prümmer y relève justement que l'effet bon et l'effet mauvais ne sauraient être également immédiats. Car l'effet immédiat est la fin intrinsèque de l'action; et cette fin est toujours unique. Pour emprunter les paroles de saint Thomas (2) : « Un même acte ne tend qu'à une seule fin prochaine qui le spécifie ». Dans notre cas, l'acte d'enlever l'utérus infecté trouve dans cette extraction sa fin intrinsèque : *finis operis*. Donc l'autre effet, la mort du fruit, ne saurait être qu'un effet médiat. Donc la causalité qui a amené la mort ne peut, suivant saint Thomas, qu'être accidentelle.

Le R. P., nous l'avons déjà remarqué p. 605, a tort de se récrier devant cette dernière expression, comme si c'était pour

(1) Le passage de S. Thomas cité par le P. G. se rapporte à une causalité unique.

(2) 1ª 2ae, q. 1, art 3 ad 3um.

l'utérus un fait accidentel que de contenir un fœtus! Tout naturel qu'il est sous d'autres rapports, il est accidentel en ce sens que l'état de grossesse n'est pas pour cet organe un état essentiel, universel, permanent.

Examen de l'opinion du P. Vermeersch.

Dans le § auquel le P. G. donne ce titre, nous ne voyons rien de nouveau à relever, sauf que le R. P. semble insinuer que nous serions inconséquent en condamnant comme direct l'avortement provoqué pour remédier à une intoxication (toxémie) du placenta. Le fœtus, remarque-t-il, n'est jamais cause de cet empoisonnement. Il n'importe. La vraie raison pour laquelle le S. Office a réprouvé la pratique d'un docteur de Cambrai, et pour laquelle cet avortement est direct, c'est que, dans ce cas, l'on s'attaque directement à une partie vitale du fœtus, ou au moins à une enveloppe qui est sienne; tandis que l'extraction du fœtus se fait sans toucher à l'enfant.

La loyauté du R. P. G. lui fera concéder sans peine que notre thèse ou conclusion se concilie parfaitement avec les réponses du Saint-Siège (19 août 1880) qui condamnent toute opération « directement meurtrière du fœtus ». Car nous avons, pensons-nous, démontré plus qu'à suffisance, que l'opération en cause n'est nullement, au sens traditionnel des termes, directement meurtrière.

« *Examen d'un écrit plus récent du P. Vermeersch* ».

Le R. P. se défend ici de soutenir d'une façon générale que la causalité, pour être indirecte, demande que l'effet mauvais ne soit pas certain. Il ajoute cependant que ce critère peut valoir pour apprécier si l'avortement doit être réputé direct ou indirect.

Nous lui donnons volontiers acte de cette déclaration, tout en maintenant que l'avortement même doit être estimé direct ou indirect, non pas suivant qu'il est certain ou seulement probable, mais qu'il faut considérer le but et la nature de l'opération dont il est une suite; ou, pour parler un langage technique, il faut

l'apprécier *secundum intentionem operantis et rationem operis :* selon l'intention de l'agent et la nature de son action.

Mais une grande surprise nous est ici réservée. Acculé à la nécessité d'innocenter le général qui fait sauter une citadelle avec les enfants innocents qui y sont renfermés, d'approuver l'officier de marine qui, plutôt que de livrer à l'ennemi son navire, y met le feu, sûr d'être le premier à périr, le P. G. recourt à l'autorisation ou à l'ordre donné par l'autorité publique. Ne pouvant, avec son concept, considérer la mort des innocents et du marin par la causalité indirecte, il invoque la justice de la cause et l'intervention des pouvoirs publics. Mais cette explication est insoutenable, contraire à celle des moralistes qui, depuis des siècles, donnent ces cas comme des exemples de causalité indirecte, et en opposition flagrante avec les principes de saint Thomas. Celui-ci dénie à l'autorité publique tout droit sur la vie des innocents et tout pouvoir d'ordonner ou d'autoriser un suicide (1). Il appert donc encore une fois que la notion que s'est faite le Recteur de l'Université catholique de Milan s'écarte de ce qu'on peut appeler la notion classique de l'école morale catholique et aboutit à des interprétations que l'inviolabilité de la personne humaine doit faire résolument rejeter.

Nous nous empressons ici de reconnaître avec le P. G. qu'aucun avortement volontaire ne peut se justifier par le principe de la légitime défense.

Les opinions des théologiens.

A la page 590 de son article le R.P.G. promettait de nous «donner l'avis de quelques illustres théologiens contemporains ». Notre curiosité fut, on le pressent, vivement excitée par cette annonce. A-t-elle été déçue ?

Nous ne nous attendions certes pas à voir là même *confirmer* notre thèse par un excellent argument d'autorité. Les illustres théologiens dont l'avis doit nous être donné, sont au nombre de deux : Gury-Tummolo et Prümmer, O. P. Or, aucun des deux ne se prononce pour le P. G. Le P. Tummolo se pose la question :

(1) 2, 2, q. 64, art. 5 et 6.

« Que dire si l'utérus d'une femme enceinte est tellement infecté qu'on ne peut rendre la santé à la mère qu'en enlevant toute la matrice ? Est-il permis de l'enlever, bien que cette suppression entraîne aussi l'extraction d'un fœtus peut-être encore non viable ? Il y en a qui affirment la licéité; d'autres doutent ». Donc aucun ne la nie ? Et l'auteur ne nomme aucun de ces irrésolus. Il nous renvoie à Lehmkuhl, à ce n° 1011 où le célèbre théologien se prononce catégoriquement pour la licéité. Le même P. Tummolo observe très exactement que l'effet per accidens n'est pas contenu dans la cause par une connexion necessaire « non continetur in causa per necessariam connexionem ». Cette formule nous plait sauf à la bien entendre. Elle n'exclut pas un effet certain, mais elle enseigne, répétons-le une fois de plus, que l'effet ne peut être relié à la cause que par une circonstance accidentelle, ou si l'on veut, par la rencontre fortuite de deux causalités.

Quant à Prümmer, nous avons plus haut cité le texte formel qui le démontre parfaitement d'accord avec nous. D'ailleurs, il ne fait pas exception dans la famille dominicaine. Le R. P. Merkelbach, professeur de morale au Collège angélique a consacré récemment un ouvrage à des questions spéciales d'embryologie. Nous y lisons, p. 40 : « Il suit de là qu'est licite l'excision de l'utérus gravide, atteint de corruption ou dans lequel s'engendrent des tumeurs qui se développent jusqu'à mettre en danger la vie de la mère (myoma); car le danger ne provient pas de la grossesse et ne cesse pas en l'interrompant; le remède est l'excision de l'utérus, qui se ferait également s'il n'y avait pas de grossesse : le bon effet est donc immédiat ». Ces deux auteurs s'ajoutent donc à la liste d'ailleurs incomplète que nous avons fournie dans l'article des *Periodica* qui a donné occasion à l'étude du R. P. G. (1). Nous y avons cité des représentants des différentes écoles : Schilling (2), du clergé séculier; Cornelisse (3), des Frères-Mineurs; Aertnys-Damen (4), de la Congr. du S. Rédempteur;

(1) Tome 21, p. 101 n.
(2) *Lehrbuch der Moraltheologie*, tom. II, n. 394, 3, p. 373.
(3) *Compendium theol. mor.*, II, n. 473.
(4) *Theol. mor.*, I, 576.

Génicot (1), Ubach (2), de la Compagnie de Jésus; et le Card. d'Annibale d'après lequel plus personne n'hésitera à autoriser comme juste l'action par laquelle on détruit indirectement un fœtus même animé (3).

Aucune de nos citations n'a pu être contestée. Du côté du R. P. G. nous ne trouvons cité aucun moraliste (4).

Le docteur autrichien, dont nous avons reconnu l'utile intervention dans le débat, nous a présenté cet exposé succinct du cas et de la solution qui s'impose du double point de vue philosophique et médical. « On appelle indirect, ce qui ne résulte ni de l'action prise en elle-même avec ses éléments essentiels (*finis operis*), ni d'une intention surajoutée (*finis operantis*). L'action est *toujours* là avec sa fin objective.

« L'extirpation d'un utérus gravide cancéreux a pour fin objective l'éloignement de l'utérus : c'est le seul effet essentiel de l'opération. Que si cette action amène inséparablement et fatalement un avortement, cette conséquence n'est pas due à l'action elle-même, à sa fin propre, mais aux circonstances. Voilà pourquoi je puis avoir en vue l'éloignement de l'utérus et permettre activement l'avortement sans vouloir ce dernier.

« La circulation du sang dans le fruit forme un circuit fermé, indépendant de la circulation du sang dans la mère.

« La section des vaisseaux qui aboutissent à l'utérus n'enlève au fruit que l'apport d'oxygène et de nourriture. Le fruit lui-même demeure intact même dans ses annexes (le placenta et les membranes de l'œuf).

« La mort se produit par la faim, et surtout par manque d'oxygène, c'est donc un effet indirect. Le peu d'intervalle entre l'acte d'où suit la mort et la mort elle-même ne change rien à l'espèce de celle-ci.

(1) *Institutiones theol. mor.*, I, 377.

(2) *Compendium theol. mor.*, I, n. 182.

(3) *Summula*, II, 284. Nous citons l'éminent auteur, sans approuver l'argument qu'il emprunte à un prétendu conflit de droits.

(4) Le R. P. G. enrichit même notre liste en nous apportant le suffrage du P. Pujiula, s. I., qu'il appelle un biologiste célèbre.

« L'éloignement d'un utérus cancéreux est un devoir moral et professionnel du médecin traitant.

« L'éloignement d'un utérus gravide et cancéreux est permis d'après le principe du double effet, car la causalité dommageable à l'enfant est indirecte tant à raison de la fin propre de l'action qu'à raison de l'intention de l'agent ».

Un autre docteur bien connu du P. G., nous suggérait cette autre manière de montrer que, par l'extraction de l'utérus gravide, on n'infligeait pas au fœtus cette blessure mortelle dont s'émeut le P. G. Un coup meurtrier directement porté au fœtus le tuerait même s'il était à terme. Cependant, si le cancer se révélait quand le fœtus est proche de la maturité, l'hystérectomie se pratiquerait de la même façon, et sauverait cette fois la mère et l'enfant.

Il n'est donc pas exact de dire que « l'avis de tout médecin » traitera d'avortement direct « l'hystérectomie de l'utérus en grossesse (1) ».

CONCLUSION.

La notion de l'avortement indirect que nous avons présentée aux lecteurs n'est pas née à l'occasion d'une brochure du P. Ferreres (2) sur la vasectomie; elle est bien plus ancienne; elle ne fait qu'appliquer au cas de l'avortement les principes formulés par saint Thomas et, à sa suite, par toute l'école. Et cette application n'est pas imputable à l'ignorance des théologiens en matière médicale. Nous reconnaissons volontiers la grande supériorité que l'illustre P. G. possède dans ce domaine sur nous et sur la plupart des ecclésiastiques. Néanmoins, dans le cas présent, les explications, d'ailleurs intéressantes, du Dr G. laissent subsister dans son entièreté l'enseignement scolastique traditionnel et ne fournissent aucun argument pour la thèse opposée. Au contraire,

(1) G. art. cité, p. 595-596 de cette Revue.

(2) Le R. P. G. insiste à tort pour faire du P. Ferreres, S. I., en cette matière, un chef de file. Les auteurs ne le citent même pas à propos de cette question.

les quelques explications complémentaires qui nous ont été fournies nous paraissent de nature à faire plus nettement saisir le caractère indirect de l'avortement qui résulte d'une ablation nécessaire de l'utérus.

La divergence de vues qui nous a séparé exceptionnellement de l'illustre Recteur de Milan, divergence momentanée, espérons-nous, tient à une certaine ambiguïté des termes dans la question de la causalité et du volontaire. Cette ambiguïté prête le flanc à des confusions et à des malentendus.

Encore vers la fin de son article, le P. G. — il excusera la simplicité tout amicale de notre langage — verse dans cette confusion, quand il traite d'insoutenable la distinction entre l'avortement provoqué par le décollement du placenta, *avortement direct*, et celui qui suit l'amputation des vaisseaux qui relient l'utérus aux organes maternels. Le placenta, objecte-t-il, est en partie maternel. Sans doute, mais comme on ne peut séparer, ni même discerner à l'œil nu, le placenta maternel du placenta fœtal, s'attaquer au placenta, c'est toujours blesser le fœtus dans une membrane qui est sienne. Le R. P. insiste, qu'interrompre la communication avec la mère, c'est également tuer le fœtus par inanition. Il y a entre le décollement du placenta et l'amputation des vaisseaux qui portent, par diosmose, les éléments nutritifs de la mère au fœtus toute la différence qu'il y a entre cesser de nourrir un enfant et briser la bouche du nourrisson. Celui-ci mourra dans les deux cas; mais qui ne voit que dans le second cas il y a une action directe homicide; tandis que dans le premier une nécessité urgente peut nous excuser de remplir le devoir positif de nourrir.

Concluons donc définitivement que l'avortement volontaire est *direct* et *intrinsèquement mauvais*, chaque fois que la lésion abortive atteint immédiatement le fœtus ou quelque chose de lui; et qu'il est indirect, quand la cause agit immédiatement sur la mère ou quelque chose d'elle.

Cet avortement indirect peut être excusé par la nécessité de préserver la vie de la mère.

Tandis que nos principes sont ceux d'une longue tradition

scolastique, le P. G. ne peut appuyer sa doctrine sur aucune autorité théologique ou philosophique.

Pour maintenir sa position, il en arrive à dénaturer la notion du volontaire direct et indirect, et à attribuer à un volontaire direct la mort tragique d'innocents dans deux exemples classiques de causalité indirecte : les deux faits de guerre du chef d'armée qui renverse une citadelle pleine d'enfants et du capitaine qui meurt en faisant sauter son navire. Bien plus, ne pouvant condamner ces exploits, le R. P. les justifie par la justice de la cause et l'intervention des pouvoirs publics, comme si jamais, contrairement à l'enseignement commun de saint Thomas et de toute l'école catholique, une autorité humaine acquérait, pour un bon motif, un droit sur la vie de personnes innocentes.

Retenons finalement, que, sans manquer de logique, nous pouvons avoir le plaisir et le grand honneur de réprouver avec le T. R. P. G. ces avortements « thérapeutiques », que l'on prétend excuser par la *seule* intention de sauver la mère, sans égard au moyen, qui serait l'immolation directe de l'enfant.

Rome. A. VERMEERSCH, S. I.
Professeur de théologie morale à l'Université Grégorienne.

Le vœu du plus parfait

Aperçu historique

Quand on parle du vœu de perfection ou du vœu du plus parfait, le souvenir de sainte Térèse se présente spontanément à l'esprit. Beaucoup ignorent même qu'on le rencontre dans la vie d'un grand nombre d'autres serviteurs de Dieu. La diffusion extraordinaire de son autobiographie et son autorité incontestée comme Docteur ascétique et mystique laissent supposer que beaucoup d'âmes ferventes, soit dans le monde, soit en religion, ont été influencées par son exemple sur ce point.

Il y a donc un intérêt spécial à étudier comment ce vœu se présente dans la vie de la sainte réformatrice du Carmel. Les appréciations portées par ses premiers biographes et le Saint-Siège sur ce grand acte de vertu retiendront ensuite notre attention. Nous donnerons enfin un aperçu assez rapide, mais suffisant, sur l'évolution de la pratique et de la doctrine du vœu de perfection.

I. Le vœu de sainte Térèse (1)

En avril 1558, saint Pierre d'Alcantara, passant par Avila, y rencontra la prieure des Carmélites qui désirait vivement le voir pour s'entretenir avec lui de ses grâces d'oraison. Le Saint fut vite persuadé qu'elles étaient un don de Dieu et il rassura pleinement sa confidente à leur sujet. Il voulut même l'aider à convaincre son nouveau confesseur de l'origine divine de ces manifestations. Dans ce but, il rédigea une sorte de consultation

(1) Nous sommes renseignés sur le vœu de sainte Térèse d'abord par un écrit de saint Pierre d'Alcantara, destiné à juger la vie d'oraison de la Sainte (*Œuvres complètes de sainte Térèse*, édit. Paris, 1907, t. I. Doc. 8); c'est à lui que se réfèrent plusieurs biographes de la fondatrice. Le vœu est très clairement formulé dans les Actes de la canonisation (*Relat.*, II, *art.* 5). On possède aussi le texte complet de la nouvelle formule du vœu, imposée à la prieure d'Avila par le R. P. Provincial de la province carmélitaine de Castille en 1565 et quelques mots de la Sainte à ce sujet (*Œuvres complètes*, t. I, Doc. 9).

théologique sur le cas de la pénitente. Elle est divisée en alinéas plus ou moins longs et numérotés. Voici le texte où nous apprenons les engagements pris par sainte Térèse. N. 21 : « Elle est si fermement résolue à ne point offenser le Seigneur, qu'elle s'est engagée par vœu à faire tout ce qu'elle comprendrait être le plus parfait ou qui lui serait indiqué comme tel par quelqu'un d'éclairé... » (1).

D'après les Actes de la Rote, de la résolution de ne jamais rien faire qui pût offenser Dieu ou même être d'une moindre perfection « résulta le vœu rare et remarquable qu'elle émit. A savoir, de faire toujours, entre le grand nombre d'actes qui s'offriraient à elle, ce qui lui paraîtrait plus agréable et plus acceptable à Dieu. De sorte qu'en émettant ce vœu elle voulut non seulement accomplir le bon plaisir divin, ce qui eût été un grand signe de son amour, selon S. Jean, ch. 14. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole »; mais en femme qui brûlait d'ardeur dans ces flammes d'amour, elle voulut accomplir ce qu'elle jugerait plus parfait et plus agréable à Dieu et s'y obliger par vœu » (2). La Bulle de canonisation ne fait que reprendre et plus brièvement, cette formule.

La Rote complète utilement le texte plus bref de saint Pierre d'Alcantara. Celui-ci ne parle que du « plus parfait ». D'après les textes de la canonisation, il faut comprendre sous ce terme « ce qui lui paraîtra le plus agréable à Dieu ». Ainsi est écartée la confusion toujours possible entre l'action la plus parfaite en soi, objectivement, dans l'abstrait, et l'action la plus parfaite pour telle personne, à tel moment, au concret. Celle-ci s'identifie évidemment avec le bon plaisir de Dieu, ce qui lui est le plus agréable en ce moment dans telle âme, ce qu'il lui commande ou simplement lui propose et demande d'elle (3).

Fr. de Ribera, s. I. et Jacques de Yepez, O. S. HIERON., les deux

(1) *Œuvres complètes*, I, p. 446.

(2) VAN DER MOERE, S. I., *Acta S. Teresiae*, p. 64, E. Nous donnons toujours la traduction des textes latins pour faciliter la lecture de ces pages aux non-théologiens.

(3) Cfr. CREUSEN, *Le vœu du plus parfait d'après Hermann de Saint-Norbert, O. C. D.* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XII, p. 155.

premiers biographes de la Sainte, précisent davantage l'objet et la forme de son vœu de perfection. Ce qu'ils en disent se rapporte-t-il uniquement à la formule nouvelle qui lui fut imposée plus tard par ses supérieurs, comme nous le dirons plus loin ? Rien ne nous oblige à l'admettre. Eux-mêmes ne font aucune distinction à ce sujet entre les deux formules et le texte de la seconde n'expliquerait nullement leurs précisions.

D'après Fr. de Ribera : « elle s'était obligée par vœu à faire en toute chose non seulement ce qui plairait à Dieu, mais même ce qu'elle comprendrait lui être plus agréable et tendre à sa plus grande gloire et être d'une plus grande perfection ». (1). Le Jésuite aurait-il complété lui-même la formule térésienne sous l'influence de celle qui était chère à son bienheureux Père Ignace ? Rien ne le prouve et cela semble peu conforme à la rigoureuse exactitude et à l'esprit critique loués dans ses ouvrages.

Mais voici un complément d'information beaucoup plus important. Ribera et Yepez affirment tous deux que la Sainte ne voulait point que son vœu « l'obligeât en matière de nulle importance, mais tombât seulement sur des choses d'une certaine importance (pour éviter les scrupules)» (2). Yepez emploie à peu près les mêmes termes (3).

Il y aurait là une précaution très sage, bien conforme à la grande discrétion de la sainte réformatrice. Joseph du Saint-Esprit, O. C. D., ne veut pas admettre cette restriction qui lui semble contraire à la perfection même du vœu et plus propre à créer des scrupules qu'à en éviter (4)! Quoi qu'il en soit des motifs a priori qu'il allègue, il paraît difficile de contester une affirmation aussi absolue de deux écrivains également appréciés pour leur scrupuleuse objectivité et dont l'un fut pendant plus de quatorze ans le confident de la sainte prieure! Nous verrons toutefois bientôt que ces précautions ne suffirent pas à écarter les doutes et les scrupules.

(1) Biographie, ch. V, § 16 dans VAN DER MOERE, *Acta*, n. 106, p. 567.
(2) RIBERA, ibid.
(3) *Vida*, lib. IV, c. 10.
(4) *Cursus theol. myst.*, t. IV, n. 90-92.

Toutes les formules rapportées jusqu'ici sont positives : il s'agit toujours d'accomplir ce qui apparaît comme plus parfait, le plus agréable à Dieu, le plus glorieux pour sa divine majesté. Seul un texte des relations de la Rote lui donne une forme négative, due évidemment au rédacteur du document. Dans l'examen et la preuve des vertus héroïques, on apporte en témoignage de sa justice héroïque : « comprobatur ex illo raro quodam voto, divinitus (ut creditur) inspirato, quo in superiorum suorum manibus promisit se numquam consulto peccatum veniale vel imperfectionem cognitam commissuram, sed in omnibus quod perfectius et Deo gloriosius quaesituram » (1).

Cette formule, dont nous n'avons aucun autre témoignage, ne nous paraît pas répondre aux intentions de la Sainte. Et cela pour plusieurs motifs. Les théologiens, même de son temps, condamnaient absolument le vœu de ne commettre aucun péché véniel (2).

Ensuite dans une lettre à son frère, Laurent de Cépéda, la judicieuse Carmélite nous dit clairement ce qu'elle pense de cette forme de vœu. Il avait sans doute promis de la consulter avant de faire des vœux, puisqu'elle lui reproche de s'être ainsi engagé sans lui rien dire. Tout dans ce qui suit fait supposer qu'il s'agit du vœu d'éviter les péchés véniels. Car elle lui écrit : « ... il me paraît qu'il y a danger dans ces sortes de promesses. Je crains que ce qui ne serait que péché véniel par soi-même ne devienne un péché mortel à cause du vœu... Pour moi, je regarde un pareil vœu comme une simplicité. Celui que j'ai fait est avec des réserves. Je n'oserais jamais promettre ce que vous avez promis, sachant que les Apôtres ont péché véniellement et que la Très Sainte Vierge seule en fut exempte... s'engager par vœu à éviter des fautes où il est si facile de tomber et même sans s'en aper-

(1) n. 1242. « La preuve en est ce vœu si rare, inspiré (croit-on) d'en haut, par lequel elle promit entre les mains de ses Supérieurs qu'elle ne commettrait jamais d'une manière délibérée un péché véniel ou une imperfection consciente, mais qu'elle chercherait en tout ce qui serait plus parfait et plus glorieux à Dieu ».

(2) Cfr. NAVARRUS, XII, 65. — CAJETAN, in 2, 2, q. 188, art. 8, IX.

cevoir beaucoup, Dieu nous en délivre... » (1). Il est dès lors inadmissible que la Sainte eût, même quand elle l'émit pour la première fois, donné cette forme et cette extension à son vœu. Quand elle dit : « celui que j'ai fait est avec des réserves », elle parle de la seconde formule, autorisée en 1565, car la lettre est datée de 1577. Rien n'empêche cependant d'entendre ces mots même du vœu de 1559-1560, puisque d'après ses premiers biographes elle aurait exclu les choses sans importance, à plus forte raison les actes semi-délibérés.

Quand sainte Térèse émit-elle pour la première fois ce vœu du plus parfait ? Il ne peut être antérieur à 1558, ni postérieur à 1560 et la date la plus probable paraît être la fin de 1558 ou l'année 1559.

La consultation de saint Pierre d'Alcantara où il en est fait mention doit être datée au plus tard de 1560. D'autre part les détails que la Sainte donne sur sa vie spirituelle jusqu'en 1558 ne permettent guère d'admettre qu'elle se fût déjà engagée par vœu à faire tout ce qui lui serait indiqué comme plus parfait et plus agréable à Dieu.

Quand le P. Balthazar Alvarez, s. I. prit la direction de son âme, en 1558, Térèse de Jésus hésitait encore à rompre certains attachements trop naturels et qui mettaient obstacle à sa parfaite union avec Dieu. Son nouveau directeur la pressa vivement de faire ce sacrifice et « de ne rien négliger pour contenter Dieu entièrement » (2). Sur son conseil, elle récita le *Veni Creator* pour connaître le bon plaisir de Dieu à son égard. Elle eut alors son premier ravissement, à la suite duquel elle renonça définitivement à toute amitié inspirée par un autre motif que la sainteté des personnes avec lesquelles elle se liait. Elle ajoute : « A partir de ce jour, je me sentis le courage de renoncer à tout pour l'amour de Dieu » (*Œuvres*, I, p. 309). On est donc en droit de conclure

(1) Lettre du 2 janvier 1577 à son frère Laurent de Cépéda. Trad. Bouix, t. V, p. 177.

(2) *Œuvres complètes*, I, p. 308.

que la Sainte n'avait pas encore pris l'engagement formel d'exécuter en tout ce bon plaisir.

D'après Van der Moere (1) elle l'aurait émis en 1560 après la faveur de la transverbération. Mais le texte des Actes de la Rote sur lequel il s'appuie ne met pas assez clairement les deux faits en relation pour qu'on puisse conclure que le vœu fut la conséquence de cette grâce mystique. On pourrait donc admettre qu'il a été fait un certain temps après la décision généreuse de la Sainte et quand saint Pierre d'Alcancara eut suffisamment examiné et approuvé sa vie d'oraison.

L'affirmation très nette de saint Pierre d'Alcantara empêche d'attacher aucune importance au silence gardé par sa confidente dans une relation qu'elle lui adressa probablement en 1560. Par ses entretiens avec elle, il savait qu'elle avait non seulement pris la résolution, comme elle le dit, mais fait le vœu d'accomplir en tout ce qu'elle croirait le plus agréable à Dieu (2). Il n'était donc pas nécessaire qu'elle en fît mention.

Si nous avons discuté quelque peu la date de ce premier vœu, c'est qu'elle fournit un élément important d'appréciation sur le degré de vie spirituelle auquel la Sainte était arrivée quand elle crut pouvoir ou pensa devoir l'émettre. On s'expliquera ainsi certaines appréciations portées plus tard sur les conditions à réaliser par les âmes désireuses de s'engager dans les mêmes liens.

Il faut noter d'abord que, dès ses premières années de vie religieuse, Térèse de Jésus fut élevée à un degré éminent d'oraison (3). Quand, après une période de vie plus dissipée et presque frivole, touchée par la mort de son père et encouragée par la forte direction du P. Baron, O. P., elle eut repris la pratique de l'oraison, Notre-Seigneur ne tarda pas à lui rendre la suavité de ses rapports antérieurs avec elle. Les grâces reçues

(1) *Acta S. Teresiae*, p. 64.
(2) Cf. Bouix, S. I., *Lettres de sainte Térèse*, I, p. 20.
(3) *Œuvres complètes*, I, p. 44.

à cette époque furent même très grandes (1). Même alors cependant elle sent le besoin d'une main puissante pour l'aider à se relever des grandes imperfections auxquelles elle s'était laissé entraîner (2).

Elle supporte encore avec peine les conseils et la direction de don François de Salcedo, parce qu'il veut exiger d'elle les sacrifices que suppose son état d'oraison. « Je ne me sentais pas la force de pratiquer sur-le-champ une si grande perfection ».

La direction du Père Jean de Padranos fut le début de nouveaux progrès dans la générosité (3). Ceci se passe à la fin de 1557 ou plutôt au début de 1558. Elle va s'adresser maintenant au P. Balthazar Alvarez, s. I., et bientôt recevra la grâce de son premier ravissement. Maintenant elle a renoncé absolument aux derniers liens qui l'empêchaient de se livrer totalement au bon plaisir divin.

Nous approchons de la date à laquelle saint Pierre d'Alcantara tracera d'elle un portrait où se révèle une âme d'une très haute perfection et comblée des faveurs divines.

Certains traits méritent particulièrement d'être soulignés.

6. « Elle a une très grande pureté d'âme, une entière chasteté, de très fervents désirs de plaire à Dieu et, pour y arriver, elle est prête à fouler aux pieds tout ce qui en ce monde pourrait lui faire obstacle ». 10. « Elle progresse tous les jours dans les vertus parfaites et on lui donne des enseignements visant toujours à une plus grande perfection » (4). 18. « (Ces effets mystiques) lui font trouver de la joie et du bonheur dans les épreuves, le déchaînement des langues et les maladies qui, chez elle, sont terribles... » 28. « Dieu lui a donné un courage et une intrépidité qui étonnent.. Elle est très éloignée des afféteries et des petitesses féminines, comme aussi des scrupules : sa droiture est parfaite ». 29. « ...elle a beaucoup de connaissance de ses propres défauts... de mépris pour elle-même ». 30. « Elle a, d'une manière habituelle, le

(1) Voir *Autobiographie*, ch. XXIII, ss.
(2) *Ibid.*, t. I. p. 291.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 294.
(4) *On* désigne ici l'auteur des grâces mystiques dont elle est l'objet.

souvenir de Dieu et le sentiment de sa présence ». 32. « Ces grâces produisent en elle une vive lumière et une intelligence des choses de Dieu vraiment admirable ».

Telle était sainte Térèse quand elle se lia par le vœu d'accomplir en tout ce qui lui paraîtrait le plus parfait, le plus agréable à Dieu, le plus conforme à sa plus grande gloire. On voit que tout ce qui pouvait faire naître l'inquiétude, l'hésitation et surtout le danger d'infidélité était moralement exclu de sa vie spirituelle, tant par les habitudes de vertu que par les grâces de choix dont elle était privilégiée.

Il restait pourtant parfois de grandes difficultés à surmonter et sa conduite n'était pas exempte des imperfections que l'humaine faiblesse cause dans la vie des plus grands Saints.

Saint Pierre d'Alcantara note expressément : 17. « Quand elle en est privée [des grâces mystiques], les adversités lui sont d'ordinaire pénibles et amères ». Dans sa relation à ce saint directeur, (1559-1560?) la prieure s'exprimait de la sorte : « Je sens une détermination très ferme de ne pas offenser Dieu, même vénillement, et je souffrirais mille morts plutôt que de le faire sciemment. Je suis résolue aussi à ne pas omettre pour tous les trésors du monde et quelles que soient mes répugnances, une chose que je croirais être plus parfaite et plus agréable à Notre-Seigneur, dès lors que celui auquel j'ai remis le soin et la conduite de mon âme me dirait de le faire. Si j'agissais autrement, il me semble que je n'aurais pas la témérité de faire la moindre demande à Notre-Seignenr, ni de faire oraison. Avec tout cela néanmoins, je commets bien des fautes et des imperfections »(1).

Dans le jugement à porter sur la possibilité ou l'opportunité du vœu du plus parfait pour une âme déterminée, il ne faudrait pas négliger cet aspect de la vie spirituelle de la Sainte.

Et pourtant, quelles que fussent les lumières de Térèse de Jésus, la science et la sainteté des directeurs auxquels elle put souvent recourir, l'absence de toute tendance au scrupule,

(1) *Œuvres complètes*, I, p. 203.

malgré la précaution qui avait exclu du vœu les choses de peu d'importance, il a dû devenir en certaines circonstances l'occasion de difficultés assez graves.

Des doutes surgissaient-ils chez la Sainte qui donnassent lieu à des scrupules et à des anxiétés ? Était-elle seulement inquiétée par les hésitations de certains de ses confesseurs ?

Jusqu'en 1565 on ne trouve, dans l'autobiographie de sainte Térèse, aucune mention d'une inquiétude à ce sujet. Or c'est en mars de cette année que le R. P. Ange de Salazar, O. C., provincial de la province de Castille, donne à deux confesseurs de la Sainte le pouvoir d'annuler purement et simplement « tout vœu qu'elle aurait fait » ou de le commuer « selon qu'ils jugeront plus opportun au service de Notre-Seigneur et au repos de la conscience de notre susdite sœur » (1).

Bientôt sans doute, le P. Garcia de Toledo, O. P., confesseur de Térèse, usant du pouvoir qui lui était accordé : « annulait et cassait le vœu qu'elle avait fait, jugeant qu'il convient ainsi pour le repos et la tranquillité de votre conscience et celle de vos confesseurs, ce qui en pareil cas est tout un ». Après avoir rédigé une nouvelle formule, qu'elle devra employer, si elle veut le renouveler, il ajoute : « Ce vœu, tel que vous l'aviez fait précédemment, était matière à de très grands scrupules, tant pour vous que pour tout confesseur quel qu'il fût, et cela à proportion de la délicatesse de sa conscience ».

Voici maintenant la nouvelle rédaction du vœu : « Chaque fois qu'ayant demandé à votre confesseur, en confession, si une chose est plus parfaite ou non, et que lui, sachant ce vœu, vous aura déclaré que telle chose est plus parfaite, vous serez obligée de la faire. Je dis qu'il faut pour cela trois choses : la première, que le confesseur sache que vous avez fait ce vœu ; la seconde, que ce soit vous qui l'interrogiez et non autrement ; la troisième, qu'il vous déclare ce qui est le plus parfait. A ces trois conditions, le vœu oblige et pas autrement » (2).

La Sainte a certainement renouvelé le vœu sous cette forme, mais

(1) *Œuvres complètes*, t. I, *Doc.* 9, p. 448.
(2) *Ibid.*, p. 449.

elle attendit quelque temps, au moins avant de se lier d'une manière définitive. Cela résulte de divers documents. En 1567, elle écrit que le révérendissime Père Général lui a donné la permission de le prononcer. Elle a donc voulu avoir son approbation avant de renouveler sa promesse d'une manière absolue. Avant d'avoir reçu cette autorisation, elle a pu s'engager temporairement. Il n'est pas sûr qu'elle l'ait fait d'une manière définitive même après l'approbation du R. P. Rossi, puisque d'après Ribera et Yepez elle voulut aussi avoir à ce sujet le conseil du R. P. Pierre Fernandez, visiteur apostolique, avec qui elle n'entra en relations qu'en 1571.

Le renouvellement du vœu est certifié par une allusion de la Sainte dans une lettre à son frère en 1577, et par l'affirmation de ses premiers biographes, qu'elle l'observa toujours fidèlement.

II. Appréciation des premiers biographes et du Saint-Siège.

Le premier biographe de saint Térèse, François Ribera, s. i. (1537-1591), non moins estimé pour sa sainteté que pour sa science, déclare n'avoir jamais lu ni entendu dire qu'un saint eût fait un vœu semblable. Ce témoignage date de 1590. L'auteur ajoute : « Celui qui songe à émettre un pareil vœu, s'il sait vraiment ce qu'il fait, donne la preuve la plus évidente d'une perfection très élevée et très particulière ; surtout que celle qui l'a conçu avait une conscience si délicate. Car cela ne pouvait se réaliser sans le détachement le plus complet de toutes les créatures, le désir le plus insatiable de plaire à son Créateur et une singulière maîtrise sur son âme et ses affections » (1).

Yepez, qui fut longtemps confesseur de la Sainte, porte sur le vœu un jugement intéressant et qui rappelle les expressions avec lesquelles des théologiens jugeaient le vœu d'éviter tout péché véniel. D'après la citation du P. Van der Moere, il écrivait : « Le fruit même et les résultats de ce vœu montrent clairement

(1) Van der Moere. *Acta S. Teresiae*, p. 567, n. 106.

qu'il ne fut pas conçu sans un dessein et une inspiration spéciaux de Dieu : aussi faut-il estimer prudent et sage un acte que, sans cela, on pourrait, semble-t-il, taxer de folie et d'orgueil. C'est pour moi la plus solide preuve de la sainteté admirable à laquelle Térèse fut élevée : d'avoir observé pendant tant d'années un vœu si éminent et si difficile, plus adapté aux forces des séraphins qu'à celle des hommes » (1).

Peu de temps après, en 1609, Jean de Jésus-Marie, o. c., dans sa vie de sainte Térèse, affirmait à son tour n'avoir point souvenir qu'on citât un vœu de ce genre dans la vie d'aucun saint. Pour lui, c'était « un vœu angélique, si étonnant qu'on en reste stupéfié et qu'il ne put être émis que par une âme consumée par les flammes de l'amour divin et constamment ravie en Dieu » (2).

Bien que les Actes de la Rote n'engagent en rien l'autorité de l'Église, les appréciations qu'on y trouve ont une valeur particulière à cause de l'expérience et de la science de leurs auteurs. Le vœu de sainte Térèse y est apporté plusieurs fois en témoignage de l'héroïcité de ses vertus. Mais les termes sont plus modérés que ceux des théologiens, on l'appelle « votum rarum ac notatu dignum »; « ex illo raro quodam voto, divinitus (ut creditur) inspirato » ; enfin « ab illo admirabili voto » et « in emissione dicti voti rari et maximi » (3).

Dans la Bulle de canonisation (12 mars 1622), Grégoire XV dit que les faveurs divines dont elle était l'objet avaient allumé dans le cœur de la Sainte un amour ardent, qu'elle fit « maxime arduum votum efficiendi semper quodquod perfectius esse et ad maiorem Dei gloriam pertinere intelligeret... » (4). Ce sont les termes approuvés par Urbain VIII dans la leçon du Bréviaire,

(1) *Ibid.*, p. 64, F. Cet abrégé de la vie de sainte Térèse est de 1606.

(2) *Compendium vitae B. V. Teresiae a Jesu*, lib. IV, cap. 7. Coloniae, 1622, p. 172.

(3) *Acta Rotae*, (ed. VAN DER MOERE, *Acta S. Teresiae*, art. 4, 7, 19. « un vœu rare et remarquable... de ce vœu rare, inspiré (croit-on) du ciel... en émettant ce vœu rare et très parfait. »

(4) « le vœu très difficile d'accomplir toujours ce qu'elle connaîtrait comme le plus parfait et ce qui procurerait une plus grande gloire à Dieu... »

mais il y ajoute qu'elle fit ce vœu sur le conseil de Notre-Seigneur « eo consiliante ».

La Bulle de canonisation et le texte du Bréviaire semblent aussi présenter le vœu comme une conséquence de la grâce si extraordinaire de la transverbération du cœur de la Sainte par un Séraphin. Mais l'affirmation n'est pas assez explicite pour faire abandonner une date un peu antérieure que semblent imposer des faits plus certains.

Évidemment cette connexion entre une faveur mystique presque unique et le vœu du plus parfait tendrait à confirmer l'appréciation des premiers biographes et de plusieurs théologiens qu'il suppose une âme prévenue des grâces les plus hautes. Mais même avant la transverbération, comme nous l'avons fait remarquer, sainte Térèse était arrivée à un degré d'union avec Dieu tout à fait exceptionnel. Cela suffirait à maintenir l'argument, à moins qu'on ne puisse l'ébranler par ailleurs.

Benoît XIV, dont l'autorité est si grande en ces matières, ne fera que rappeler les appréciations des auditeurs de la Rote et les citer en exemple. Une fois pourtant, il exprime son avis personnel. Pour réfuter une erreur professée par certains théologiens sur la relation entre vœu et vertu héroïque, il déclare que leur raisonnement est absurde « car, s'il était vrai, le vœu de sainte Térèse n'eût pas été un acte héroïque » (1).

Puisque nous avons cité l'appréciation du Saint-Siège sur le vœu de sainte Térèse, nous pouvons, avant de terminer, rappeler un fait dont on se gardera d'exagérer la portée. En 1857, la Fondatrice des Sœurs de la sainte Famille de Bergame se liait avec ses premières compagnes, par les trois vœux de religion. Mgr Battandier nous apprend que dans leur ferveur elles y avaient ajouté le vœu de faire toujours ce qu'elles croiraient le plus parfait. Mais la S. Congrégation des Évêques et Réguliers refusa de l'approuver (2).

(1) *De servorum Dei beatif.*, III, c. 22, n. 8.
(2) BATTANDIER, *Guide Canonique*, p. 2.

III. Evolution de la pratique et de la doctrine après sainte Térèse.

A. La pratique.

Nous avons vu les premiers biographes de la Sainte déclarer qu'avant elle on ne cite pas d'exemple du vœu du plus parfait. L'érudition de Ribera donne une valeur particulière à son témoignage. Mais dès la première moitié du XVII^e^ siècle, on en rencontre plusieurs exemples ; plus tard, ils se multiplient, sous la même forme ou sous une autre, au point qu'il serait impossible d'en faire une liste complète. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire. Si nous avons tenu à en citer ici quelques uns, c'est surtout pour constater le développement de la doctrine à leur sujet.

Le premier exemple que nous rencontrons et le plus circonstancié est celui du Frère coadjuteur Gérard Rogers, de la Compagnie de Jésus (1576-1613). Quelque temps après sa profession il lut dévotement la vie de la sainte Carmélite, écrite par elle-même. C'était le moyen choisi par Dieu pour le transformer. De très honnête religieux qu'il était, il devint un saint. Avec l'autorisation de ses supérieurs il fit d'abord le vœu d'observer ses Constitutions et toutes ses Règles. C'était en 1610. L'année suivante il s'engageait par vœu « à faire toujours ce qu'il croirait le plus parfait ». Ses supérieurs lui permirent de renouveler cet engagement d'abord de mois en mois, puis de le prononcer pour une période plus longue. Deux ans plus tard il allait recevoir la récompense de sa générosité.

Le P. H. Morus, s. I., qui nous donne ces détails ne semble point voir là un acte si extraordinaire et il ne mentionne aucune opposition de la part des supérieurs. On peut toutefois constater avec quelle prudence ils procédèrent en n'autorisant qu'un vœu temporaire à renouveler à des intervalles assez courts (1).

Le vœu de sainte Jeanne de Chantal est sans doute plus connu.

(1) H. Morus, s. I., *Historia provinciae anglicanae S. J.*, Audomari, 1660, p. 409, ss.

Vers la fin de 1611, la Fondatrice de la Visitation, se trouvant en voyage, entra dans une chapelle sur sa route pour y entendre la messe. Elle y fut ravie en extase et N. S. lui fit compendre la complaisance qu'il trouve dans les âmes parfaitement pures. C'est alors qu'elle eutl'inspiration de s'engager par vœu à faire toujours ce qui lui semblerait le plus parfait. Avant d'exécuter ce dessein elle voulut évidemment en conférer avec son saint directeur. La conduite de saint François de Sales en cette occurrence est particulièrement digne d'attention, étant donné la discrétion et la sagesse du grand Docteur de la vie spirituelle. Or, il autorisa sans retard et, semble-t-il, sans difficulté l'exécution de ce dessein. Car sa fille spirituelle pouvait écrire en 1627 : « J'ai voué, par l'avis de mon bienheureux Père, l'an 1611, que quand je connaîtrais clairement et distinctement, sans doute, ce qui sera plus agréable à mon Dieu et plus parfait, pourvu que j'aie le loisir de faire élection, moyennant sa grâce, je le ferai sans restriction de chose quelconque. Je viens de confirmer mon vœu ce jour de la conversion de saint Paul, 1627... » (1). Mgr Bougaud atteste aussi que de retour à Annecy « elle fit ce vœu effrayant ».

Deux choses sont à noter ici. D'abord que la fille spirituelle de saint François de Sales ne fait à ce sujet aucune mention de sainte Térèse; on n'en trouve pas davantage dans le passage des mémoires de la Mère de Chaugy relatif à cette circonstance.

Ensuite son saint directeur ne semble pas avoir exigé d'elle qu'elle recourût chaque fois à l'avis d'un confesseur. Il est vrai que dans la formule de rénovation du 18 mai 1616 elle écrit : «... faciendi semper quidquid intelligam esse perfectius sub directione disciplinaque Domini Genevensis, veri Patris et Domini mei, cui coram divina maiestate tua totaque coelesti Curia, particularem atque fidelem oboedientiam voveo » (2). Mais cette

(1) *Sainte Jeanne-Fr. Frémyot de Chantal. Sa vie et ses œuvres.* Paris, Plon, 1875, t. II, p. 22.

(2) Herm. a. S. Norberto, o. c. d., *Cibus solidus*, lib. II, cap. III. « ... de faire toujours ce que je connaîtrai comme plus parfait sous la direction et conduite de Monseigneur de Genève, mon vrai Père et Seigneur, auquel je voue devant votre divine Majesté et toute la Cour céleste une obéissance spéciale et fidèle ».

obéissance si particulière, elle ne la promit point sans doute à tous ses confesseurs.

Il ne nous a pas été possible de dater, ni de préciser le vœu de perfection qu'aurait fait le P. Thomas de Jésus, O. C., mort en 1627 (1). Vers la même époque le P. Nicolas de Jésus-Marie, O. C., aurait émis un vœu semblable. En réalité, on cite de lui plusieurs vœux, dont un d'obéissance parfaite, ce qui n'est pas nécessairement tout-à-fait la même chose (2). Il n'est pas improbable qu'en parcourant les annales de l'Ordre carmélitain, dans cette première partie du XVII^e siècle, on rencontrerait d'autres exemples.

Au point de vue de la doctrine, voici encore deux exemples assez intéressants. Le P. Louis Lallemand, S. I. (†1635), avait fait, huit ou neuf ans avant sa mort, le vœu « d'accomplir en chaque action ce qu'à la lumière divine il reconnaîtrait comme le plus parfait ». Mais le P. Pottier écrit : « Je ne vois pas qu'aucun des disciples du P. Lallemand ait fait entrer dans les « industries » mises en œuvre pour hâter la conduite du Saint-Esprit, un vœu analogue à celui du P. de la Colombière ; il n'est pas probable que le P. Lallemand les y ait engagés » (3). L'auteur de la *Doctrine spirituelle*, le maître aujourd'hui si exalté de la vraie conception ascétique et mystique de la vie spirituelle, n'a donc pas vu dans ce vœu un acte qui doit plonger les âmes dans une admiration allant jusqu'à la stupeur. Par ailleurs on sait le degré de perfection qu'il exigeait dans l'abnégation et le don de soi à Dieu.

Voici maintenant une direction détaillée, donnée par un maître de la vie spirituelle, dont la doctrine ne manque ni d'austérité, ni d'élévation, ni de prudence. Nous la trouvons dans la correspondance entre le P. Saint-Jure (†1657) et Jeanne des Anges, la fameuse prieure des Ursulines de Loudun. Elle

(1) Cfr. Jos. a Spiritu Sancto, *Cursus theol. mystico-scholasticae*, t. IV, quaest. VIII, n. 105.

(2) Cfr. Phil. a SS^a Trinitate, O. C., *Decor Carmeli*, P. III, p. 81.

(3) A. Pottier. S. I., *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, p. 117.

s'était mise sous sa direction vers la fin de l'année 1643. Par les lignes qui suivent l'on voit qu'à cette époque elle avait déjà fait le vœu du plus parfait. Son directeur lui écrit le 1er Janvier 1644: « Je trouve bonne la conduite que vous tenez pour votre vœu : quand de deux choses qui se présentent vous connaissez, par vous ou par d'autres qui peuvent ou qui doivent vous l'apprendre, celle qui doit apporter à Dieu plus de gloire, dans une vraie lumière de votre esprit ou de celui de ceux qui vous conseillent et non dans une chaleur précipitée, vous êtes *obligée* de le faire. Quand elles vous paraissent toutes deux dans une capacité égale de glorifier Dieu, embrassez celle où vous sentez plus de difficulté naturelle, comme vous dites, et ensuite plus d'éloignement de vous et d'approche de Dieu. Car vous savez, comme je crois, ce grand principe de la vie parfaite que Dieu est où vous n'êtes pas. Après cela ne soyez en peine, ni en scrupule de rien. Sans cela vous manquez et vous devez vous confesser de cette infidélité » (1).

Ici, comme on le voit, pas trace d'inquiétude de la part du directeur spirituel ; pas d'étonnement que la prieure ait osé s'engager dans des liens si étroits. Il connaît pourtant certaines difficultés de son tempérament, mais il sait aussi quel est son degré d'oraison et les grâces dont elle a été l'objet. Le P. Saint-Jure semble faire entièrement crédit à sa fille spirituelle. Même il ne doute pas de la rectitude de son jugement, puisqu'il n'exige pas qu'elle se remette toujours à celui de ses confesseurs. Ignorait-il la nécessité où se sont vus les supérieurs et confesseurs de sainte Térèse de commuer son vœu pour en préciser l'obligation et supprimer les causes de scrupules chez elle et surtout chez ses confesseurs ?

A partir de ce moment, la liste des serviteurs et servantes de Dieu qui se lient par un ou plusieurs vœux semblables commence à se couvrir de noms. Puisque nous n'en faisons pas l'histoire, contentons-nous de rappeler le Bienheureux Claude de la Colombière, s. I. et sa fille spirituelle, sainte Marguerite-Marie.

(1) Cfr. *Lettres inédites du P. J.-B. Saint-Jure* dans *Revue d'ascétique et de mystique*. VII, 1926, p. 263.

B. *La doctrine.*

Jusqu'ici nous avons été réduits à conjecturer de l'approbation même du vœu la pensée d'un certain nombre de directeurs. Il va enfin faire l'objet d'un traité doctrinal approfondi. En 1670, un Carme déchaussé de la province flandro-belge, Herman de Saint-Norbert publia un livre qui aurait dû faire époque en la matière. Il était intitulé : « *Cibus solidus perfectorum sive de proposito et voto seraphico S. M*is *N. Teresiæ faciendi semper quidquid intelligeret esse perfectius libri duo* » (1). Pour la première fois, nous trouvons examinés en détail la notion du plus parfait, les moyens de le connaître, son obligation, la possibilité, l'opportunité et les conditions d'une résolution, puis d'un vœu d'accomplir en tout ce qui est pour telle âme le plus parfait.

Nous n'avons pas à faire ici une étude critique de toute cette doctrine. Il faut nous borner à examiner la pensée de l'auteur sur le vœu lui-même.

Notons d'abord qu'il en a soigneusement délimité l'objet, en distinguant des fautes pleinement volontaires celles qui sont semi-délibérées et de l'action pour chacun la plus parfaite le mode le plus parfait de la poser. La nécessité d'une humble obéissance à un directeur spirituel, à la fois éclairé, fervent et prudent est bien mise en lumière. Pour les religieux, le vœu s'identifie même avec celui d'une obéissance totale aux moindres prescriptions de la Règle et à toutes les directions des supérieurs.

D'après Herman de Saint-Norbert aucune objection de principe ne s'oppose à ce que des âmes vraiment ferventes se lient par un tel vœu.

La condition qu'il y met — une direction constante et sage, — explique peut-être pourquoi il est porté à croire qu'aucune

(1) [Aliment solide des parfaits ou deux livres sur la résolution et le vœu séraphique de N. S. Mère Térèse de faire toujours ce qui lui paraîtrait le plus parfait]. Antwerpiae, e Typographia Ioa. Fr. Crabbens, 1670. Nous en avons donné une analyse détaillée dans la *R. A. M.*, 1926, VII, 153 ss.

personne séculière ne pourrait le faire (1). Même parmi les religieux, il sera le fait d'un très petit nombre (paucissimi), bien qu'il convienne à tous, puisqu'ils ont comme première obligation celle de tendre sincèrement et généreusement à la perfection.

On ne peut certainement le permettre ni aux débutants dans la vie spirituelle, ni même aux progressants. A ceux-là seuls qui sont dans la catégorie des « parfaits », les supérieurs ou le père spirituel peuvent donner l'autorisation de se lier ainsi. Car ce vœu suppose une grande maîtrise de soi, la fidélité habituelle à tous ses devoirs et un grand discernement des mouvements de la grâce. Il faut, en effet, que, même livrée à elle-même, l'âme puisse juger sans scrupule et sans erreur des désirs de Dieu à son égard.

Herman de Saint-Norbert ne pouvait négliger de répondre aux objections qu'allait soulever sa doctrine. Que faisait-il des jugements d'hommes aussi sages que Ribera, Yepez, Jean de Jésus-Marie et de l'appréciation du Saint-Siège ? La réponse lui paraît facile, mais à notre avis elle ressemble quelque peu à une échappatoire : les historiens de sainte Térèse parleraient de ceux qui devraient ou voudraient decider par eux-mêmes ce qui est le plus parfait ou bien ils pensent à la ferveur extraordinaire avec laquelle sainte Térèse l'observait. Nous avons vu que ni les biographes de la Sainte, ni les documents pontificaux ne distinguent entre les deux formes de son vœu.

Au reproche de nouveauté, il n'est pas embarrassé de répondre. En effet, il croit pouvoir prouver que ce vœu a dû être émis par Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et un certain nombre de moines dont la Règle était fort indéterminée ! Heureusement il cite des exemples plus convaincants : Sainte Jeanne de Chantal et deux ou trois saints religieux de l'ordre des Carmes déchaussés. On ne trouve aucune trace de tant d'autres exemples qui auraient singulièrement appuyé sa thèse. En 1670, il eût pourtant pu les trouver facilement dans des ouvrages déjà assez répandus.

(1) Aujourd'hui il serait probablement moins exclusif.

Herman de Saint-Norbert commente avec ardeur les avantages de ce vœu du plus parfait. Nous avons vu toutefois qu'il le réserve à un nombre d'âmes relativement restreint. Mais il engage vivement tous les religieux à prendre la ferme résolution d'agir en tout comme s'ils l'avaient émis; cette pratique est d'ailleurs la préparation nécessaire à l'émission du vœu.

Ce livre eut une fortune assez étrange. Avant même de paraître il fut combattu dans une soutenance de thèses par un licencié en théologie inconnu, qui avait pu lire les bonnes feuilles de l'ouvrage (1). Le jeune objectant insistait sur le caractère insolite du vœu, le jugement des premiers biographes de sainte Térèse et le danger des scrupules. Il affirmait avec raison que la sainte Carmélite n'avait pu s'engager à ne commettre aucun péché véniel. Mais il se refusait à préciser quelle avait été la portée exacte du vœu de la séraphique Mère. Herman ne pouvait là-dessus que confirmer ses positions, en montrant que cet engagement ajoutait un nouveau mérite à l'accomplissement de la règle et que, fait avec les réserves indiquées dans le *Cibus solidus*, il ne constituait pas une imprudence. C'est à quoi il se borna.

Deux ans plus tard, nouvelle controverse. Mais celle-ci ne portait pas directement sur le vœu du plus parfait. Le célèbre P. Boniface Maes, O. F. M., dans un opuscule intitulé *Consolatorium piorum* s'efforçait de prouver qu'Herman de Saint-Norbert exagérait l'obligation de la perfection (2). C'étaient les premières passes d'une discussion vivement ranimée de nos jours. Nous n'avons pas à nous y arrêter.

Fait singulier! Le *Cibus solidus* n'eut pas du tout le retentissement auquel on devrait s'attendre. Son influence sur la littérature spirituelle et dans l'évolution de la vie ascétique des cloîtres paraît à peu près nulle. Peut-être cela tient-il à ce qu'il était écrit en latin. Comme les exemplaires n'en paraissent pas tellement rares, il est plus étrange que, dans la controverse moderne sur l'imperfection et le péché véniel, il n'ait jamais été cité.

(1) Les thèses sont reproduites et réfutées en appendice au *Cibus solidus*, II, p. 314, ss.

(2) Cfr. notre article déjà cité dans R. A. M., 1926, p. 153.

Il fut résumé par Jos. du Saint-Esprit, O.C.D. (le Portugais), en appendice à sa *Catena mystica carmelitana*, dont l'édition posthume date de 1678. L'auteur était mort en 1674. Mais le célèbre théologien mystique espagnol, Jos. du Saint-Esprit, O. C. D., lui fit l'honneur d'une critique approfondie dans son *Cursus theologiae mystico-asceticae*, au IVe tome publié en 1730 (1). Toute la doctrine du Carme flamand est ici reprise point par point et rigoureusement discutée en syllogismes.

L'ouvrage est exclusivement doctrinal et l'érudition historique totalement écartée. Dès le début, Jos. du Saint-Esprit confirme ce que nous disions plus haut, qu'en dehors du *Cibus solidus* on ne trouve aucun exposé systématique du sujet (Quaest. I, n. 6).

Que pense-t-il du vœu, de ses conditions, de sa possibilité, de son opportunité ? On peut le prévoir quand il nous dit que la résolution de faire toujours le plus parfait contient en elle toutes les résolutions du bien et est « summe arduum et ferme vires excedens » (ibid. n. 7) (2). Il répond en détail aux preuves apportées par Herman de Saint-Norbert pour montrer que cette perfection n'est pas difficile aux âmes de bonne volonté. D'après lui cette résolution ne s'impose pas à tous, car il nie résolument qu'il y ait toujours péché véniel à ne pas accomplir tout ce à quoi la grâce nous invite (Quaest. VI, n. 46 ss.). On ne peut même dire que tous les justes soient en état de prendre avec prudence cette résolution (*ibid*). En effet, même pour éviter tous les péchés véniels délibérés il faut « savoir réfléchir avec pondération et grande attention, posséder une discrétion développée, le secours de l'expérience et un amour insigne pour Dieu». Après avoir examiné en détail l'objet du vœu du plus parfait, l'auteur démontre la thèse suivante : « Seul celui qui est parfait et même très parfait dans la catégorie des parfaits peut émettre le vœu térésien» (Quaest. V, n. 54, ss.). Car dans chacune

(1) Nous citons l'édition critique du P. Fr. Anastase de Saint Paul, O. C. D., Bruges-Rome, 1932, t. IV, fasc. 5-7. Avant cette édition on ne connaissait plus que deux exemplaires de cet ouvrage. Les RR. PP. Carmes de Lille avaient bien voulu nous prêter ce précieux ouvrage.

(2) «... extrêmement difficile et dépassant à peu près les forces humaines... »

des catégories connues : les débutants, les progressants et les parfaits, on doit distinguer trois classes analogues. Les preuves de sa thèse sont empruntées à saint Thomas, à saint Jean de la Croix, à plusieurs des biographes de sainte Térèse, à l'autorité du Saint-Siège et complétées par des arguments à priori. A son avis, seules les âmes qui ont subi les purifications passives de l'esprit peuvent se lier par un pareil engagement. Il y faut également une inspiration très spéciale et répétée de Dieu (n. 74) et une expérience prolongée de la fidélité au ferme propos de faire en tout le plus parfait. Évidemment, on n'arrivera pas à observer ce vœu sans la direction d'un père spirituel prudent et éclairé. Pour la formule, on devrait s'en tenir aux conditions de la seconde formule du vœu de sainte Térèse (n. 77). Mais il n'admet pas que la Sainte ait pu le limiter aux actions d'une certaine importance, d'abord parce que ce serait diminuer beaucoup la perfection du vœu, ensuite parce que cette distinction eût été une nouvelle source de scrupules, enfin parce qu'on ne peut déterminer exactement quand une action commence à avoir de l'importance ! (n. 90, ss.).

Jos. du Saint-Esprit ne semble pas connaître d'exemples du même vœu autres que ceux cités par Herman de Saint Norbert; il se soucie dailleurs fort peu de ce fait historique. Mais avec beaucoup de bon sens, il réfute les arguments dont s'était servi son prédécesseur pour prouver que ce vœu avait *dû* être émis par N. S., la Sainte Vierge et beaucoup de moines (n. 99, ss.).

Ce magnifique traité ne semble pas avoir eu plus de retentissement que le *Cibus solidus*. Il était d'ailleurs beaucoup moins accessible que lui. D'abord par sa rédaction même, en forme nettement scolastique et à la fin d'un immense traité de théologie; ensuite parce que les exemplaires en étaient devenus extrêmement rares. Aussi ne croyons-nous pas qu'il ait exercé une influence notable sur la pratique du vœu du plus parfait. Mais, comme nous l'avons dit, les exemples multiples donnés dès la première moitié du XVII^e^ siècle auront peu à peu agi dans les communautés. Et c'est sans doute à leur nombre que l'on doit les rares passages de la littérature ascétique où il en est question.

Longtemps avant Jos. du S. Esprit, le P. Piny, O. P. avait écrit un traité resté assez célèbre sur : « *Le plus parfait ou des voies intérieures la plus glorifiante pour Dieu et la plus sanctifiante pour l'âme* » (1). L'auteur s'efforce de démontrer que le plus parfait consiste dans la pratique constante d'un abandon total à la volonté divine. On n'y trouve, à notre connaissance, aucune allusion au vœu de Sainte Térèse et aux controverses dont il avait fait l'objet.

Il faut en dire autant des considérations du P. J. Pergmayr, S. I. († 1765) sur la convenance pour toutes les âmes de faire toujours ce qu'il y a de plus parfait (pour elles) et de la manière la plus parfaite (2). Nous savons, par contre, l'avis de Saint Alphonse de Liguori sur le vœu de la Sainte d'Avila. Dans une neuvaine composée en son honneur, il déclare qu'elle s'est imposé par là des liens « que les Saints eux-mêmes ne peuvent peser sans être saisis d'effroi » (3). Au XIX^e^ s., plusieurs auteurs ont écrit sur le vœu du plus parfait. Citons d'adord Ben. Valuy, S. I., dans son grand ouvrage sur *Le gouvernement des communautés religieuses* (4). Au livre VI, ch III, par. 5 il traite « De la pratique du plus parfait ». Il y mentionne uniquement le vœu du bienheureux P. de la Colombière et ne fait aucune allusion ni à Sainte Térèse, ni à Sainte Chantal.

Avec raison, il exalte les avantages de la pratique du plus parfait. Vu le but même de son ouvrage, sans parler des âmes ferventes en général, il pose seulement la question : tout religieux peut-il faire le vœu du plus parfait ? A quoi il répond : « Pour faire ce vœu, il faut y être poussé par l'esprit de Dieu (5), être autorisé par son supérieur, avoir une conscience droite et un

(1) Ce petit traité, publié d'abord en 1683, a été réédité, mais avec des modifications importantes, en 1870 sous le titre de : *Ciel sur la terre*. En 1919, le R. P. P. Noël, O. P. en a donné une nouvelle édition, dans laquelle le style seul a été retouché (Paris, Téqui).

(2) PERGMAYR, S. I., *Maximes spirituelles*, chap. XV, 1^er^ exercice, § 2, ss. Toutes les éditions des ouvrages du P. Pergmayr sont posthumes.

(3) *Neuvaine en l'honneur de Sainte Térèse*, IV. - Cf *Acta SS.*, 15 oct., n. 230.

(4) La première édition est de 1866; la 8^e^ de 1925 (Paris, Tralin).

(5) Notez qu'il ne parle pas d'une inspiration très spéciale, tout à fait évidente, etc.

jugement sain, remplir exactement les devoirs de la vie religieuse, s'être fortifié dans la pratique de toutes les vertus » (p. 664). Suivent de sages conseils pour le supérieur à qui s'adressera le religieux qui veut faire le vœu.

Plus récemment un auteur spirituel fort estimé, le P. Ch. De Smedt, s. I., tout en admettant que « ce vœu et son fidèle accomplissement constituent évidemment des actes héroïques », ne craignit pas d'affirmer qu'on peut souvent le permettre et même le conseiller aux âmes ferventes. Il ajoute, il est vrai : « Il ne faut le permettre qu'aux âmes qu'on peut juger, par une expérience suffisante, arrivées à un degré de perfection qui ne laisse pas lieu de craindre qu'elles aient une difficulté sérieuse à être habituellement fidèles à leur vœu » (1).

Si cette âme fervente a un jugement droit, et ne s'engage que pour les cas où le désir de Dieu ne fait point de doute, le pieux et savant Bollandiste estime qu'on peut facilement l'autoriser à émettre le vœu de perfection pour un temps limité, sauf à le renouveler ce temps une fois écoulé. Nous voilà bien loin des appréciations portées par les premiers biographes de sainte Térèse et des conclusions théologiques de Jos. du Saint-Esprit.

Devrait-on peut-être à cette doctrine si optimiste la diffusion du vœu du plus parfait ? Il semble bien que, sous une forme ou sous une autre, il soit relativement fort répandu parmi les âmes vraiment ferventes. On peut même se demander si certains directeurs ou certains fidèles tiennent assez compte des restrictions posées par les auteurs spirituels les plus favorables à ce moyen de s'affermir dans une disposition de totale fidélité à la grâce. Car nulle part ils n'en approuvent l'usage par des âmes auxquelles manque soit le discernement des voies de Dieu, soit l'habitude constante de vaincre leurs passions et d'accomplir ce qui apparaît manifestement comme le bon plaisir de Dieu à leur égard. C'est dire que le vœu de perfection, au jugement des meilleurs théologiens, ne convient ni aux novices, ni aux débutants de la vie parfaite. J. CREUSEN, s. I.

(1) *Notre vie surnaturelle* (Bruxelles, 1911), II, p. 113.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Dilectissima Nobis » sur le sort injuste fait à l'Église catholique en Espagne, adressé aux archevêques et évêques d'Espagne ainsi qu'à leur clergé et aux fidèles, le 3 juin 1933 (*A.A.S.*, XXV, 1933, p. 261).

Nous donnons ici le résumé de cette encyclique, publiée à l'occasion de la loi injuste récemment votée qui prive tous les religieux espagnols du droit d'enseigner.

Le Saint-Père commence par rappeler combien l'Espagne a mérité de la religion et de la civilisation, ce qui la lui rend souverainement chère; il exprime la douleur qu'il éprouve au spectacle des tentatives déplorables qui, depuis un certain temps, vont se répétant pour enlever à cette chère nation, avec la foi traditionnelle, son plus beau titre de grandeur civique. Maintes fois, il a représenté au gouvernement combien il faisait fausse route en blessant les sentiments les plus profonds et les plus chers du peuple et en détruisant la concorde des esprits.

La loi sur les « confessions et congrégations religieuses » constitue une nouvelle et plus grave offense, non seulement à la religion et l'Église, mais encore aux principes de la liberté civile sur lesquels déclare se fonder le nouveau régime espagnol.

Le Saint-Père croit donc de son devoir de faire entendre de nouveau sa voix. Il n'intervient pas pour s'opposer à des réformes politiques, puisque l'Église s'accorde avec toutes les formes de gouvernement et toutes les institutions civiles, pourvu que soient sauvegardés les droits de Dieu et des consciences chrétiennes. Le Saint-Père et les laïcs espagnols ont toujours été prêts à concourir au maintien de l'ordre et de la tranquillité sociale. La lutte contre l'Église a pour cause la haine et l'hostilité que favorisent et poursuivent « contre le Seigneur et contre son Christ » les destructeurs de tout ordre religieux et civil, groupés en sociétés secrètes.

Abordant l'examen de la loi, l'encyclique réprouve le principe de la séparation de l'Église et de l'État déjà sanctionné par la nouvelle

constitution. Les dommages qui découlent de cette exclusion de Dieu et de l'Église de la vie espagnole n'atteignent pas seulement la conscience chrétienne, la jeunesse, la famille, mais l'autorité civile elle-même.

Les nouveaux législateurs espagnols ont voulu une forme de séparation qui s'oppose à la foi professée par la très grande majorité des citoyens, séparation d'autant plus pénible qu'elle a été décidée au nom de la liberté et poussée jusqu'au refus du droit commun et de cette liberté même que l'on promet à tous indistinctement.

Le Saint-Père déplore la surveillance vexatoire exercée sur l'enseignement catholique et sur le culte. Tandis que la Constitution garantit et assure, comme toutes les législations civiles, le droit naturel de propriété à tous les citoyens, l'Église, elle, est injustement dépouillée de ses biens. Tous les édifices religieux, évêchés, presbytères, sont déclarés, avec une formule qui cache mal la nature de l'usurpation, propriétés publiques et nationales. Les temples non plus ne sont pas épargnés.

L'Encyclique parle ensuite de la suppression des rentes que l'État, par pacte concordataire et par le droit de stricte justice, devait au clergé à titre d'indemnité pour les biens déjà pris à l'Église. Mais le Saint-Père a confiance que la générosité du peuple espagnol ne laissera pas sans secours le clergé catholique De plus, par la dissolution des ordres religieux « qui font vœu d'obéissance à une autorité différente de l'autorité légitime de l'État », on a voulu frapper la si méritante Compagnie de Jésus, pour abattre avec moins de difficultés la foi et la morale chrétiennes dans le cœur de la nation espagnole, qui a donné à l'Église et à Dieu la grande et glorieuse figure d'Ignace de Loyola; on a voulu en même temps atteindre la suprême autorité de l'Église en dénonçant comme autorité étrangère à la nation espagnole celle du vicaire de Jésus-Christ.

Enfin le Saint-Père proteste tout spécialement et énergiquement contre la loi récente qui, au mépris de toute justice, enlève aux religieux le droit d'enseigner en Espagne. Il met en relief le caractère odieux de semblable mesure, les titres qu'ont les religieux espagnols à cette mission éducatrice, le suffrage des pères et mères de famille en leur faveur, l'injustice des spoliations de biens déjà accomplies, l'opposition de semblable législation aux désirs et aux traditions nationales. Aussi le Saint Père juge-t-il qu'il est nettement

du devoir de son ministère apostolique de réprouver et de condamner une loi si contraire à la divine constitution de l'Eglise : « Quocirca legem ipsam vehementer sollemniterque expostulamus atque damnamus : eamque nullam posse in Ecclesiæ Catholicæ firmissima iura vim habere edicimus ».

En terminant le pape invite ses chers fils d'Espagne à user de tous les moyens légitimes pour amener les législateurs eux-mêmes à réformer des décisions si contraires aux droits de tout citoyen et si hostiles à l'Église. Il recommande ensuite l'union de tous pour la défense de la foi en subordonnant au bien commun de la patrie et de la religion tout autre idéal, et il insiste d'une manière spéciale sur la nécessité d'organiser et de développer l'Action catholique.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droits de funérailles (*S. C. C.*, Gallipolitana, *Funerum*, 24 mai et 15 nov. 1930. — *A. A. S.*, XXV, 1933, 155.)

A Gallipoli, ville épiscopale de la province de Lecce (Italie mérid.) existaient plusieurs coutumes très préjudiciables aux droits des curés en matière de funérailles. Pour plus de clarté, nous les examinerons une à une en donnant la solution de la S. C. du Concile, au jugement de laquelle on les soumit.

D'abord l'inscription à l'une des confréries de la ville comportait implicitement le choix de l'église de la confrérie pour les funérailles. Ce choix est-il valide ? Si l'on considère le mode, on ne peut le nier, vu les circonstances. Si une coutume immémoriale donne à l'inscription dans une Confrérie cette signification, le fidèle qui s'y fait inscrire manifeste suffisamment sa volonté et use d'un droit que lui reconnaît le Code (c. 1226, § 1). Si même la coutume en question ne réunit pas toutes les conditions voulues pour que l'église d'une Confrérie ait pu acquérir par prescription le droit aux funérailles, la S. Congrégation reconnaît que, dans les circonstances données, elle établissait suffisamment la concession de ce droit par l'évêque.

Rien n'empêche donc de reconnaître et la légitimité du choix et le droit des églises de confréries dans ce cas.

Mais les curés réclamaient avec plus de raison contre une seconde coutume. Moyennant une légère offrande, les héritiers pouvaient, même sans en avoir reçu le mandat, faire inscrire le défunt dans une

confrérie. L'inscription posthume attribuait aussi au défunt le droit d'avoir ses funérailles dans l'église de la confrérie. Pratique abusive, pensaient les curés, et qu'il faudrait corriger pour revenir au droit commun. A quoi les directeurs de confréries répondaient que, vu la coutume, il fallait présumer la volonté des défunts qui n'avaient pas pris soin de laisser à leurs héritiers un mandat en due forme!

Sans nier la signification de la coutume, la S. Congrégation estime que l'Ordinaire peut user de son droit et en vertu du c. 5 la supprimer. Il y a pour cette suppression deux motifs : elle lèse les droits des curés et peut facilement présenter de réels inconvénients.

Reste une troisième coutume. Quand les funérailles avaient lieu dans une église de confrérie, le curé ne recevait qu'une très modeste obole pour accompagner le défunt de la maison mortuaire à cette église; quand l'enterrement se faisait à l'église cathédrale, celle-ci ne lui donnait rien du tout, sous prétexte qu'une confrérie prenait toujours part à l'enterrement et faisait une offrande au curé.

Confréries et Chapitre en appellent pour confirmer leur droit à une coutume immémoriale; pour le Chapitre, elle remonte au XV^e^ siècle.

Mais la S. Congrégation fait remarquer que la coutume ne suffit pas à éteindre le droit d'un tiers, si elle ne satisfait pas en même temps aux conditions de la prescription. Or, pour prescrire contre un droit dont l'exercice se répète, il faut que la victime de la prescription ait essayé d'exercer son droit et ait accepté le refus qui y a été opposé. En l'espèce, il faudrait que les curés aient réclamé la *portio paroecialis*, qu'elle leur ait été refusée et qu'ils se soient inclinés devant le refus. Or les directeurs mêmes des confréries reconnaissent que les curés n'ont pas réclamé la *portio paroecialis*. La coutume n'a donc pas pu prescrire.

Quant à l'obole minime qui leur était donnée pour avoir amené le cadavre à l'église, elle ne répond nullement à la qualité de la *portio* et ne peut aucunement en tenir lieu. Le droit des curés subsiste donc et devra désormais être observé. J. CREUSEN, S. I.

Droits de l'église-mère *(S.C.C.*, Aversana, *Matricitatis*, 13 iun. 1933. — *A.A.S.*, XXV, 1933, 208, ss.).

A Caivano, dans le diocèse d'Aversa, existait depuis environ trois siècles une discussion sur les relations de dépendance entre la paroisse de Ste-Barbe et la paroisse de St-Pierre. Un décret récent de l'évêque, réglant certaines de ces relations, amena le curé de Ste Barbe à déférer la cause à la S. C. du Concile, Dans les consi-

dérants de la décision, nous en relèverons deux qui peuvent présenter quelque intérêt.

Le terme « matrix » n'est pas toujours employé en droit avec un sens rigoureux. Pour qu'une église soit strictement « mère » par rapport à une autre, il faut, au moins, trois conditions : 1° la paroisse filiale doit être sortie par démembrement de la paroisse-mère; 2° la filiale doit avoir été érigée en paroisse au sens strict, avec son titulaire particulier; 3° le prêtre qui y est préposé doit donc avoir charge d'âmes au sens propre. D'après plusieurs sentences de la Rote, il faudrait même : 4° que la filiale ait été dotée sur les revenus de la paroisse-mère.

Dans une réponse de la S.C.C., en 1907, la paroisse S. Pierre était appelée « paroisse mère », par rapport à celle de Ste Barbe. Ce fait n'a exercé aucune influence sur la décision prise au sujet du doute posé en 1931. La S. C. a reconnu qu'en employant ce terme en 1907, elle ne pouvait avoir eu l'intention de trancher le débat actuel. Il n'entrait, en effet, pour rien dans la question posée antérieurement, n'avait donc pas été examiné et l'emploi du terme « matrix » ne constituait aucune reconnaissance de ce droit.

Les faits allégués pour expliquer la décision n'offrent, en eux-mêmes, aucun intérêt particulier. J. CREUSEN, S. I.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences accordées pour « l'heure sainte ». (Décret du 21 mars 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, 171.)

Une indulgence plénière est accordée aux fidèles qui prennent part, dans une église ou un oratoire public ou même semi-public(pour ceux qui s'y réunissent légitimement), au pieux exercice de l'heure sainte pendant une heure entière et y prient aux intentions du Souverain Pontife. La confession et la communion sont requises. Ceux qui feront le même exercice, publiquement ou en privé, au moins d'un cœur contrit (c'est-à-dire sans remplir les conditions de la confession et de la communion) peuvent gagner une indulgence de dix années.

Prière *Te ergo* indulgenciée (Décret du 23 mars 1933. — *A.A.S.*, XXV, 1933, 172.)

La pieuse récitation de l'invocation : *Te ergo quaesumus, tuis famu-*

lis subveni, quos pretioso sanguine redemisti » est enrichie d'une indulgence de 300 jours. J. C.

Indulgences des 6 Pater, Ave et Gloria (Décret du 22 Avril 1933, — *A.A.S.*, XXV, 254).

D'après nombre de Recueils d'indulgences, à la récitation des 6 *Pater*, *Ave* et *Gloria*, seraient attachées pour certains fidèles les indulgences accordées à ceux qui visitent les sept basiliques de Rome, les églises stationales, etc.

Le Saint Père a décidé de corriger ce qui paraît à quelques fidèles une étrange prodigalité des trésors spirituels de l'Église. Par décret du 22 avril il statue que désormais à la récitation attentive et dévote de 6 *Pater*, *Ave* et *Gloria* aux intentions du Souverain-Pontife sera attachée pour ceux qui jouissaient de l'ancien privilège, une indulgence *partielle de 10 ans*. Moyennant la récitation quotidienne de cette prière, ils pourront gagner une indulgence *plénière* une fois par mois, aux conditions ordinaires (confession, communion, visite d'église).

Bibliographie

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

***H. Th. Obbink.** *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*. Groningen, Wolters, 1933, (23 × 16 cm.), 288 p. Prix : 7.90 florins.

L'ouvrage du Dr Obbink est destiné à servir d'introduction ou de substratum aux leçons de l'auteur sur l'histoire des religions. Il y a voulu grouper, si je ne me trompe, les faits caractéristiques sur lesquels il appuiera ses considérations ultérieures. Après une introduction où il précise quelques notions fondamentales, l'auteur traite successivement de « l'homme et la nature l'homme et la société; l'homme et le « tout autre » — expression qu'il emprunte à R. Otto : le monde des dieux; — culte et pratiques religieuses; conceptions religieuses; livres sacrés ». Chacun de ces titres englobe un grand nombre de faits présentés en un amalgame qui ne tient compte ni des diversités d'époque ni de lieu. On y voit défiler rapidement tous les phénomènes religieux et presque toutes les questions qui appartiennent au vaste domaine de l'histoire des religions y sont effleurées. Une bibliographie largement conçue fournit au lecteur une bonne orientation dans la matière. De nombreuses reproductions illustrent l'ouvrage. Il eût été à souhaiter que l'auteur eût signalé la provenance des monuments figurés. Les clichés de la bénédiction de la mer et des autos semblent chers à la firme car ils figurent dans d'autres ouvrages de la même maison. Il n'y a pourtant aucun rapprochement à en tirer.

Une information plus éclairée du dogme et des rites catholiques aurait évité à l'auteur plus d'un jugement erroné, p. ex. pp. 17-18 l'affirmation du caractère magique de la messe, du baptême, de l'eucharistie ; l'efficacité du baptême dépendant de sa collation par un ministre sacré. C'est aller un peu fort que de voir dans les prières pour la victoire un retour à la conception des dieux nationaux. Que dire du raisonnement : « Stelt men deze vraag b. v. ten opzichte van een Roomsche die voor een Madonnabeeld knielt, dan is het duidelijk dat hij het beeld niet voor de Madonna zelf houdt (verstandelijk), maar dat toch zijn religieuse zielservaring dezelfde is alsof het beeld de Madonna zelf was ? » Dans ce cas il faudrait admettre la même chose pour la vénération dont on entoure p. ex. le portrait d'une mère. Si la pratique cultuelle sert de critère pour déterminer qu'on appartient à telle ou telle confession, c'est précisément parce qu'elle suppose et traduit la foi dogmatique (p. 140). La distinction du Christ de la mystique et du Christ historique (p. 208) n'est pas fondée. L'auteur est enclin à retrouver trop facilement des survivances dans telle ou telle pratique ou tel ou tel texte de l'Écriture. Signalons p. 55 : « Volgens de Septuagint en de Vulgaat is het lichtend hemelgewelf (in ps. 104, 2) een dierenhuid (LXX. δέρρις, Vulg. pellis) d. w. z. de huid van den levenbrengenden hemelstier ! » Ces traductions auraient donc introduit cet élément qui ne

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

se trouve pas dans le texte hébreu. Comment expliquer ce fait historiquement ? Les considérations que l'auteur développe à propos des premières basiliques chrétiennes portent à faux vu l'origine historique de ces édifices du culte.

A. Debil, s. i.

***J.H.F. Kohlbrugge.** *'s Menschen Religie. Inleiding tot de vergelijkende volkenkunde.* Groningen, Wolters, 1932, (25 × 16 cm.), 204 p. Prix : 4,90 fl.

M. Kohlbrugge dans la courte préface de son ouvrage nous promet, en cas de succès de cette première étude, une série d'autres travaux dont l'ensemble formerait un manuel d'ethnologie comparée. Dieu nous en préserve ! Ce n'est pas cet amas confus de faits ramassés de toute part qui mettra quelque clarté dans une matière qui se dégage à peine de l'encombrement des systèmes et des fantaisies. L'ouvrage comprend cinq grandes subdivisions :

Le dynamisme, le manisme; magie et religion dans les formes religieuses inférieures; l'animisme; le polythéisme; le monothéisme primitif; le monothéisme éthique. La forme et l'ordonnance de ces chapitres manquent de clarté. Point de notes au bas des pages indiquant les références aux sources ou aux autorités mais des renvois chiffrés aux numéros de la bibliographie à la fin du volume. C'est un fait singulier que tant de spécialistes préviennent contre le danger d'interprétation subjective ou inconsciemment préconçue des rites ou des conceptions religieuses des primitifs et qu'ils se donnent si peu de peine pour comprendre et interpréter objectivement les symboles et concepts catholiques. L'auteur trahit plus d'une fois son ignorance de la religion catholique ou plutôt sa dépendance de sources peu sûres. On est un peu surpris de voir, dans un ouvrage néerlandais, Tertullien cité en allemand et non en latin. Autant valait traduire en néerlandais. Pourquoi ne pas adopter les dénominations courantes ? p. ex. p. 16 : « Humanisten (einde 18e eeuw) », il s'agit des philosophes naturalistes ou rationalistes.

La bibliographie assez riche offre des lacunes : Lang n'est pas cité. Tylor l'est par contre deux fois pour le même ouvrage : le sous-titre de la traduction allemande de la 1re édition de « Primitive Culture » et la 5e édition anglaise. Le grand ouvrage du P. Schmidt n'est cité que dans son ébauche : les articles d'Anthropos en 1910.

A. Debil, s. i.

***L. Lévy-Bruhl.** *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1931, (22 × 15 cm.), XL-526 p. Prix : 60 frs.

Les trois précédents ouvrages de M. Lévy-Bruhl ont fait l'objet d'une étude détaillée publiée en cette revue (1930, p. 110ss). On y signalait les défectuosités de ses principes et de sa méthode qui avaient d'ailleurs soulevé bien des objections et motivé des critiques accablantes de la part de spécialistes tels que Lowie et Radin. Le *Handbuch* de W. Schmidt, p. 128-129, les résume et fournit à ce sujet une bibliographie instructive. Cela n'empêche pas M. Levy-Bruhl de les maintenir avec une sereine et douce obstination comme base du présent ouvrage. Aucune trace de ces oppositions, à peine une référence à un défaut de méthode qui avait été attaqué. Il est vrai que sa ténacité s'enveloppe d'expressions plus nuancées, moins absolues en apparence, mais le semblant de concession est bientôt repris. A ce point de vue, les pages VIII-IX de l'avant-

propos sont suggestives. L'auteur n'a nullement modifié ses positions et cherche à illustrer et à prouver dans le présent volume les thèses soutenues dans ses ouvrages antérieurs. Sans aucun doute il a recueilli de seconde main une documentation assez riche qu'il présente avec une allure impartiale et plus d'un point de ces rapprochements sera utile. Il laisse planer une grande imprécision sur les termes « surnaturel », « mystique », « religion ».

L'auteur qui se montre si méticuleux à mettre en garde contre les illusions inconscientes de certains observateurs, ne songe pas à se demander si lui-même n'est pas victime de ses conceptions personnelles et préjugés qu'aucune critique ne semble avoir pu ébranler dans son esprit. A. Debil, s. i.

A. Rademacher. *Godsdienst en leven. Geautoriseerde vertaling uit het Duitsch door B. L. Van Roey, O. P.* Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1932, (23 × 16 cm.), XII-248 p.

Très bonne traduction d'un ouvrage justement réputé. Pour synthétiser les rapports qui existent entre la religion et la vie, l'auteur analyse le concept de « tension ». Qui dit polarité, dit en même temps : distance et attraction. Cette image appliquée à tous les domaines de la vie, se révèle étonnamment riche. L'application paraît d'abord quelque peu forcée, schématique à l'excès; en y réfléchissant davantage, on s'étonne de la trouver à la fois si souple, si juste et si féconde. Les chapitres consacrés au « Saint moderne » sont en même temps d'une remarquable originalité et d'une sagesse classique. Reprochera-t-on à la traduction de ne pas être plus aisée à lire que l'original ? L. Arts, s. i.

E. Valvekens. *Mijn geloof. I. Godsdienst.* Hoogstraten, Haseldonckx-Schuickx, 1933, (22 × 15 cm.), XII-210 p. Prix : 17,50 frs.

Cet ouvrage est méritoire par l'ordonnance logique, la netteté limpide, l'abondante bibliographie. Après avoir montré que l'homme est surtout esprit et qu'il est libre et responsable dans son vouloir, l'auteur étudie les origines de l'âme et du corps. En sa seconde partie, il met en regard les preuves de l'existence de Dieu, et les arguments des agnostiques et des athées. Tout naturellement, il passe à l'examen de la morale indépendante. Un second chapitre est consacré à l'étude des attributs divins : entre autres, la prescience, ou plutôt l'omniscience, les relations de Dieu au monde : il est le Créateur, et la Providence de l'univers.

Le livre est destiné à des jeunes gens qui n'ont encore aucune connaissance des difficultés philosophiques; il les initie. C'est ce qui explique que les preuves sont parfois sommairement exposées, par exemple celle de la nécessité d'une cause extérieure au mouvement qui se voit partout dans le monde, celle du gouvernement de la Providence par la régularité des phénomènes physiques. L'auteur aurait pu mettre davantage en valeur les fondements philosophiques des arguments classiques. Les jeunes gens, même les plus croyants, à peine sortis du collège, sont exigeants par rapport à ces preuves « métaphysiques »; ils demandent qu'on leur prouve que la nature est « en puissance » pour le mouvement comme l'eau l'est par rapport à la chaleur; ils sont persuadés que, pour expliquer la régularité des phénomènes, par exemple la rotation des astres, il suffit d'une réalité comme celle que représente l'hypothèse de la gravitation universelle. — Le panthéisme idéaliste n'est pas réfuté.

La bibliographie est riche mais énumère beaucoup d'auteurs inégaux de valeur. L'auteur parle du P. Teilhard de Chardin et de la question du pithécanthrope; mais il eût pu dire davantage sur les immenses perspectives ouvertes par les trouvailles multipliées dans le domaine paléontologique.

M. Claeys-Bouúaert.

***R. Jelke.** *Vernunft und Offenbarung.* Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie. Band 36. Heft 2. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (22 × 15 cm.), 142 p. Prix : 4 Mk.

Le problème des rapports de la raison et de la foi est, depuis quelques années au premier plan des spéculations des théologiens protestants allemands. L'auteur de cette étude le formule à peu près dans les termes suivants :

Dans l'acceptation et dans l'expression de la révélation chrétienne, la raison pure joue un rôle; quel est-il et comment peut-on le légitimer? Une première partie fait défiler les solutions adoptées depuis les apologètes du IIe siècle jusqu'aux théoriciens les plus récents, comme K. Barth et G. Brunner. Dans la seconde partie, l'auteur propose sa propre réponse, foncièrement identique à la solution authentiquement luthérienne, qu'elle ne veut qu'approfondir, en la faisant bénéficier des résultats de la critique philosophique moderne de la raison.

L'esprit est défini par la « fonction de pensée objectivante » dont l'exercice consiste à rapporter au plan du Non-moi, de l'objet, nos contenus de concience. Toutefois, sous cet « a priori rationnel », se déguise un a priori plus profond, plus caractéristique de la vie spirituelle, l'a priori religieux, l'aptitude subjective à percevoir avec vérité une révélation divine objective éventuelle. Par quel rapport ces deux « a priori » sont-ils reliés entre eux? Car il est clair qu'un certain rapport doit les unir : la loi de l' « objectivation » « régit la totalité de nos contenus de pensée : sans objectivation, point de conscience; si donc l'idée de Dieu, même révélée, veut affleurer à la conscience, il faut qu'elle se laisse saisir par l'action de l'a priori rationnel.

Comment concevoir cette emprise de la raison sur le donné révélé ou mieux, comment concevoir que cette emprise nécessaire n'enlève pas au contenu de la révélation ses attributs de réalité transcendante, ne naturalise pas le divin? Pour sortir d'embarras, l'auteur fait appel à une distinction, énergiquement soulignée, entre la raison formelle et la raison matérielle. La première, c'est la pure fonction objectivante de la raison; la seconde, ce sont les produits de l'activité de cette fonction, les synthèses multiples obtenues par application des catégories de la raison aux données de l'expérience sensible. Maintenant, il faut admettre que l'usage de la raison matérielle, en particulier l'application au donné révélé des concepts, si abstraits soient-ils, d'une ontologie quelconque compromet gravement le caractère divin de ce donné. Au contraire, l'usage de la pure raison formelle sauvegarde pleinement la transcendance de la révélation.

Telle est, en substance, la pensée de l'auteur, souvent profonde, mais chargée de quelques équivoques assez graves, que nous ne pouvons songer à dénoncer ici.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les questions agitées dans cet ouvrage, comme au reste dans toute la théologie protestante contemporaine,

coïncident exactement avec celles qui ont occupé naguère et occupent encore nos théologiens catholiques. Question sur la nature et sur la valeur des énoncés dogmatiques, question des rapports de la philosophie et du dogme, question d'immanence et de « transcendance » du surnaturel, question de « l'appétit intellectuel » d'une révélation, question du rôle de la volonté et des dispositions morales dans la perception du fait de la révélation. Les théologiens catholiques gagneraient, croyons-nous, à confronter leurs solutions de ces problèmes avec les essais actuels des théologiens protestants. Inversement, ceux-ci, et en particulier l'auteur de cet ouvrage, ignorent trop complètement les analyses très pénétrantes de certains critiques catholiques contemporains. Il est spécialement regrettable que l'auteur, étudiant, ou plutôt effleurant très superficiellement la pensée de saint Thomas sur les rapports de la raison et de la foi, ne connaisse rien des interprétations catholiques récentes de ce point essentiel du système du grand Docteur. L. Malevez, s. i.

A. Van Hove. *Het Mirakel. Algemeene Leer.* Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica. Elfde Traktaat (Apologetica III). Louvain, Standaard-Boekhandel, 1932, (23 × 17 cm.), 202 p. Prix : 20 frs.

L'étude approfondie de la doctrine du miracle d'après saint Thomas, parue jadis comme dissertation doctorale, avait valu à l'auteur une compétence et une maîtrise toute spéciale en la matière. Ainsi préparé il pouvait aborder le problème apologétique du miracle pour lui-même. Il ne prétend cependant ni s'écarter du plan classique : possibilité, valeur probante et cognoscibilité du miracle, ni apporter des solutions inédites ou découvrir des horizons inexplorés. Il a néanmoins renouvelé la perspective du traité en remettant la question dans son cadre historique : genèse du problème chez saint Augustin, différentes conceptions du miracle avant saint Thomas et progrès réalisé par la théorie thomiste sur les précédentes. De plus la critique succincte et serrée des doctrines modernes sur l'impossibilité du miracle et leur confrontation avec celle de saint Thomas achèvent de démontrer la persistante vigueur de celle-ci. Enfin, avec une tranquille et sereine assurance non moins qu'avec une loyauté parfaite il passe en revue les difficultés et objections soulevées contre la cognoscibilité du miracle pour en donner une solution sage et modérée.

V. Cremers, s. i.

R. Biot. *Lourdes et le miracle. Dialogues de médecins.* Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 12 cm.), 146 p.

Ces dialogues de médecins sont charmants de vécu, de netteté, de précision, tant qu'il s'agit de ce qui embarrasse et occupe les médecins. Nettement, ils dégagent ce qui à Lourdes, au bureau des constatations, leur est demandé, à savoir de répondre, comme médecins ou biologistes, à des questions d'ordre médical : la personne guérie a-t-elle été réellement malade, de la maladie indiquée ? est-elle vraiment guérie ? les facteurs d'ordre émotionnel, nerveux, peuvent-ils expliquer la guérison ? Là se limite la compétence médicale; on ne lui demande rien de plus. Ce n'est pas au médecin comme tel, c'est à l'homme, de juger si la puissance qui est intervenue est d'un autre ordre : de l'ordre religieux. Et l'homme, ici, peut avoir besoin de la lumière pleine, de l'expérience que seule possède l'Église. A vrai dire nous souhaitons plus de netteté sur ce

dernier point : l'intervention et la compétence propre à l'autorité religieuse, et de même, sur l'apparence, vaine d'ailleurs, de cercle vicieux qu'il y a à compléter l'une par l'autre,les indications du fait matériel et de la signification de vérité, de piété et de charité. En outre, pour les miracles d'Épidaure, la réponse, juste d'ailleurs et compréhensive, est d'une part trop accueillante pour des témoignages qui valent, Dieu sait quoi, et d'autre part trop exclusive de l'intervention divine possible en certains cas de vraie piété. Ces quelques défectuosités ne diminuent point, heureusement, l'exactitude des considérations qui s'adressent aux médecins. M. Claeys-Boúúaert, s. i.

L. De Bonnières. *Figures de miraculés.* Coll. « Je sème ». Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), xx-274 p., plusieurs gravures. Prix : 10 frs.

Les miracles de l'Évangile vous apparaissent-ils comme un peu lointains, et aimeriez-vous connaître des « signes » plus récents... ? Lisez donc le nouveau livre de M. De Bonnières où sont agréablement et, en général, sobrement racontés et remis dans leur cadre, treize miracles de Lourdes, la plupart récents et peu connus, choisis parmi les plus beaux ! P. Henrard, s. i.

A. Gardeil, O. P. *Le Donné révélé et la Théologie.* 2e éd., Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (19 × 13 cm.), xxxvi-372 p. Prix : 20 frs.

Préfaçant l'ouvrage de son regretté confrère, le R. P. Chenu nous avertit que cette nouvelle édition reproduit sans aucun changement l'édition antérieure, au point de respecter la pagination ancienne. Dans cette même préface le P. Chenu cherche à apprécier le mérite durable de cette œuvre solide et les services rendus par elle à notre théologie fondamentale. Parmi ces services, le principal serait peut-être d'avoir restauré une conception de la théologie suivant laquelle la spéculation théologique, même en sa structure rationnelle, n'est possible que dans la lumière surnaturelle de la foi. On souscrira volontiers à cette thèse fondamentale du livre du P. Gardeil, et l'on souhaite que notre enseignement et nos manuels en appliquent les nombreuses conclusions pratiques. D'autres thèses de l'auteur n'ont pas recueilli et ne recueilleront pas, croyons-nous, une égale faveur. Du moins faut-il dire qu'en toutes ses parties, cette œuvre s'imposera longtemps encore à l'étude des professeurs et des étudiants de théologie fondamentale. L. Malevez, s. i.

H. de Pully, S. I. *Le problème de la Foi et l'Élite cultivée actuelle.* Avignon, Aubanel ainé, 1932, (19 × 12 cm.), 150 p. Prix : 8,80 frs.

Le très distingué directeur de la Conférence Olivaint, en écrivant cette brochure, démontre une fois de plus son sens de l'opportunité. Il y expose et critique congrument deux attitudes d'aujourd'hui en face de la foi : le scepticisme et le « réalisme ». Je guillemette parce que le mot est employé dans un sens abusif qu'il faut d'abord définir. Le P. de Pully le fait fort bien. Plusieurs souhaiteraient pour cette seconde partie — la plus neuve — qu'après la critique, l'auteur nous eût indiqué, comme dans la première, le remède. Peut-être l'ensemble eût-il gagné à être présenté de façon plus sobre, en une forme plus dense où la lumière un peu diffuse maintenant se serait concentrée. Cela aurait plu aux « réalistes ». Œuvre excellente d'apostolat intellectuel.

Georges Dirks, s. i.

Fl. Schlagenhausen, S. I. *Die Glaubensgewissheit und ihre Begrundung in der Neuscholastik.* Zeitschrift für Katholische Theologie. Bd. 56. Heft 3-4. Innsbruck, Rauch, 1932, (23 × 15 cm.), 284 p.

Le P. Schlagenhausen a réuni, en brochure, les intéressants et solides articles qu'il a publiés dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* au sujet des théories néo-scolastiques des XVI^e^ et XVII^e^ siècles de la certitude de foi : une première partie expose l'avis des grands théologiens antérieurs ou contemporains du Concile de Trente : Cajetan, de Vitoria, Soto, Vega, etc; la seconde partie est consacrée principalement aux deux grandes écoles de la théologie post-tridentine, moliniste et thomiste, et fait défiler Molina, Vasquez, Bañez, Suarez, Tanner, etc. J. LEVIE, S. I.

A. Schoepfer. *Bibel und Wissenschaft. Die Katholische Lehre und ihr Verhältnis zur Naturforschung über Weltentstehung und Weltsystern.* 2^e^ éd., Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, 1931, (22 × 15 cm.), VII-202 p. Prix : 5,50 Mk.

Mgr Schoepfer réédite un volume qu'il publia, il y a plus de 35 ans, en réponse à une violente attaque; suspecté dans son orthodoxie pour avoir soutenu la théorie (aujourd'hui commune), qui voit dans le récit de la création (*Gen.* I) un exposé didactique, pédagogique de l'œuvre divine et non pas une description scientifique des grandes périodes géologiques, Mgr Schoepfer défendit, en une brochure claire et vivante, la parfaite légitimité théologique et la nécessité historique de son interprétation : polémique ardente qui fit impression en son temps et inspira alors un des chapitres du délicieux roman irlandais de Sheehan : « My new Curate ». Aujourd'hui, en relisant ces pages, on ne comprend plus guère l'attaque de Mgr Kaulen qui les a provoquées. Il n'était pas inutile cependant de les rééditer, non seulement à cause de leur intérêt historique, mais aussi à cause de la valeur méthodologique des principes et des arguments alignés ici. Malgré des remaniements de forme importants, l'étude est restée ce qu'elle était; elle ne traite qu'un problème : l'accord entre la Bible et les sciences *naturelles*. La grave question, si âprement discutée depuis cinquante ans, de l'accord entre la Bible et les sciences *historiques* ne fait pas l'objet de ce livre. J. LEVIE, S. I.

F. Albanese. *La Bibbia scevra di errori contiene alcune inaccuratezze.* Palerme, Fr. Lugaro, 1929, 156 p. Prix : 6 lires.

Voici la thèse de l'auteur : Les Pères de l'Église et saint Thomas d'Aquin n'ont jamais admis d'erreur dans la Bible ; ils n'ont jamais non plus posé comme principe général de solution le recours à des « inaccuratezze » de l'Écriture (imprécisions) ; mais en fait, dans des cas exceptionnels, et pour des passages très secondaires (in particelle accidentali) ils ont échappé à une difficulté en supposant chez l'écrivain sacré une façon de parler moins rigoureuse, moins précise, une « inaccuratezza ». Pour le montrer, M. Albanese nous présente, de la p. 25 à la p. 94, une liste, très intéressante, de textes patristiques relatifs à des passages bibliques difficiles ou obscurs ; il a groupé ses exemples en ordre d'idées ou d'après le principe de la solution adoptée (p. ex. mp récisions dans l'indication d'un nombre, dans l'indication d'une généalo-

gie, etc.; imprécisions dues au fait que l'auteur décrit d'après les apparences sensibles et non scientifiquement). Dans les chapitres suivants, p. 95 et suiv., il a tâché de recueillir les affirmations patristiques qui ont un caractère plus théorique et permettent de soupçonner la doctrine consciente et explicite que s'étaient formée certains Pères à ce sujet. Cette enquête sera très utile aux exégètes à cause de la documentation rassemblée.

J. Levie, s. i.

G. Van Noort. *Tractatus de Ecclesia Christi.* 5e éd., revue par J. P. Verhaar. Hilversum, Brand, 1932, (23 × 16 cm.), 254 p. Prix : 4,25 florins.

Le texte de cette nouvelle édition est identique à celui des précédentes. M. Verhaar s'est borné, avec raison, à mettre à jour la bibliographie ; il nous a paru l'avoir fait excellemment. Inutile de redire tous les services que cet ouvrage n'a cessé de rendre et rendra encore à nos étudiants en théologie. Toutefois, nous croyons qu'il sera contraint avant peu et, avec lui, tous les manuels du traité de l'Église, à une refonte importante. Depuis plusieurs années, l'aspect invisible de l'Église — l'Église, « grandeur mystique », dirait-on Outre-Rhin — a passé au premier plan de la pensée théologique catholique; conséquemment, l'aspect visible et juridique est présenté comme une manifestation, d'ailleurs essentielle, de cette vie profonde communiquée par le Christ à l'humanité. On ne peut que se réjouir de ce phénomène et formuler l'espoir que les manuels n'attendront pas un demi-siècle avant de l'enregistrer.

L. Malevez, s. i.

P. Lippert. *L'Église du Christ.* Ouvrage traduit de l'allemand par Régis Jolivet. Lyon, Vitte, 1933, (20 × 13 cm.), 300 p. Prix : 15 frs.

L'œuvre du P. Lippert (Herder, Fribourg en B., 1931) a été analysée dans la *N. R. T.* l'an passé (p. 267). Ajoutons seulement qu'elle a eu, en Allemagne, le grand retentissement qu'elle méritait : bien peu de livres, d'un mouvement aussi doux, montent à de telles altitudes, bien peu montrent aussi bien comment l'Église est chose sans pareille, une chose dans laquelle vit le Christ.

Mais ce n'est pas du livre qu'il s'agit; c'est de sa traduction.

La traduction est digne de l'ouvrage. Le distingué professeur de la Faculté de Lyon qui s'y est consacré, sait écrire et sait penser : ses œuvres personnelles l'avaient déjà prouvé. C'est plaisir de lire sa version claire, ferme, rendant à merveille les articulations et le mouvement de l'original.

Pas de remarques à faire ; un simple désir à exprimer. M. Jolivet déclare dans son avant-propos avoir introduit dans le texte français, avec l'assentiment de l'auteur, quelques modifications au texte original. Nul doute qu'elles ne soient fort bien, mais nous aurions voulu savoir lesquelles. Durant des pages nous les avons cherchées, sans rien trouver d'autre qu'une traduction très fidèle. Peut-être sera-t-il bon que, dans la prochaine édition, pour la valeur documentaire de l'ouvrage, elles soient indiquées.

Ami lecteur, voulez-vous aimer plus l'Église du Christ? Lisez ce livre ; ce n'est pas un livre ordinaire; c'est, nous croyons pouvoir l'affirmer, un chef-d'œuvre.

É. Mersch, s. i.

Ét. Carton de Wiart. *L'Église, sa nature, sa hiérarchie. Quelques leçons.* Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1931, (19 × 12 cm.), 184 p. Prix : 12 frs.

Ce petit volume a été publié à l'adresse des hommes d'œuvre; dans son genre, c'est une véritable réussite, distinguée par des qualités trop rares : étendue de l'information, grande exactitude de doctrine, limpidité de l'expression. La grande partie des leçons a été donnée à l'exposé, historique et théorique, de la mission gouvernementale et doctrinale de l'Église. De fait, bien des événements récents ont suscité, chez les prêtres et chez les laïques, le souci d'être exactement enseignés sur les pouvoirs de l'Église, surtout en matière temporelle. Toutefois, ce n'était pas une raison de passer entièrement sous silence la doctrine relative aux membres de l'Église ; l'oligarchie ecclésiastique n'est tout de même pas le tout ni la raison d'être de la société du Christ ; même les « hommes d'œuvre » auraient souhaité sans doute quelque lumière sur l'idée de « membres de l'Église » et sur la nécessité d'appartenir au corps visible de l'Église, en vue du salut. Dans le même sens, on eût préféré que l'Église, corps mystique du Christ, occupât la place centrale. Il nous paraît que les propriétés visibles de l'Église, bien qu'évidemment essentielles, sont cependant dérivées, en ce sens qu'elles se déduisent du caractère et de la distinction invisible de la société du Christ ; dès lors, on comprend mal que l'Église apparaisse sous l'aspect de corps mystique, en quelques pages finales trop courtes, d'ailleurs très bonnes.

Nous avons loué la grande exactitude de la doctrine. Nous ferions pourtant des réserves sur la conception de l'auteur relative au pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. A ses yeux, c'est un pouvoir de gouvernement, donc de juridiction. Conception périmée, croyons-nous. Nous ne pouvons mieux faire ici que renvoyer à l'article du P. de Lubac, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, Revue des sciences religieuses de l'Université de Strasbourg, t. XII, 1932, pp. 329-354. Dans l'exposé historique du primat romain l'épisode de saint Cyprien aurait du être mentionné ; la difficulté qu'il cause n'est pas négligeable ; d'autre part, même un « homme d'œuvre » eût été capable, croyons-nous, d'en comprendre la solution, fondée sur une saine doctrine, elle-même accessible, du développement dogmatique en général, du développement du dogme de la primauté en particulier.

Que ces quelques remarques soient la preuve de la sincérité de nos éloges, que nous répétons encore une fois. L. MALEVEZ, S. I.

A. Tanquerey. *La vie de Jésus dans l'Église. Quatrième série des dogmes générateurs de la piété.* Ouvrage posthume de A. Tanquerey édité par F. Cimetier, P.S.S. Tournai, Desclé, 1933, (18 × 11 cm.), XXII-146 p. Prix : 6,25 frs.

L'ouvrage s'ouvre par une courte notice biographique sur M. Tanquerey, que la théologie et Saint-Sulpice ont perdu comme on sait, l'an passé. Le défunt laissait, inachevé, le présent traité : un tiers en rédaction définitive, le reste, presque terminé. C'est cela qui paraît aujourd'hui.

Testament spirituel. Il dit comment le Christ « perpétue sa présence sur terre par l'institution et l'organisation de l'Église dans laquelle il vit et règne. »

Notons en particulier le premier chapitre : un récit de la vie du Christ où on le montre fondant pierre par pierre son Église. É. MERSCH, S. I.

Vernon-Johnson. *Un Seigneur. Une Foi.* Traduction d'Isabelle Mahieu et de Françoise Tourneur. Paris, Éditions du « Pélican », 1931, (20 × 13 cm.), 188 p. Prix : 15 frs.

Une merveilleuse illustration du *De Ecclesia*. En 1926, de passage à Lisieux, M. J. Vernon y constate chez les catholiques venus de tous les coins du monde, une parfaite unité de foi et d'amour. Surpris, il entreprend d'expliquer sa découverte en relisant les *Évangiles*, les *Épîtres* et les *Actes*. L'anglican individualiste qu'il est y découvre ce qu'il souhaitait le moins : l'autorité, celle du Christ que le Christ montant au ciel, transmet à l'Église pour qu'elle continue son œuvre dans l'univers. Voilà ce qui maintient l'unité. Or « l'Église catholique est seule à s'en aller par le monde en revendiquant une autorité divine pour enseigner toutes les nations ». Il faut donc quitter l'Église anglicane pour l'Église catholique. Mais la seule argumentation est rarement décisive. Ce qui ébranle pour de bon M. J. Vernon, c'est que, par l'expérience des âmes, celles des autres et la sienne, il aperçoit de plus en plus la confirmation pratique de ce qu'il découvre dans les Écritures. Une âme et un livre de parfaite soumission à la Lumière. G. DIRKS, S. I.

Acta Academiae Velehradensis. Annus XII. Fasc. I.-II. Olomucii, Salesianum, 1932, (23 × 16 cm.), 104 p. Prix : 1,50 doll. par an.

Arrivés à leur douzième année d'existence, les *Acta Academiae Velehradensis* ont remanié leur direction et leur cadre, sans changer leur programme, auquel préside le mot d'ordre du Saint-Père : charité et objectivité dans le traitement des questions. La publication sera désormais annuelle, en quatre fascicules. Les deux fascicules que nous avons sous les yeux contiennent une partie documentaire sur la préparation du sixième congrès et sur les principaux événements du cinquième. Les réponses des membres ou des invités non catholiques sont spécialement dignes d'intérêt. L'autre partie contient des études sur le passé slave, les événements ecclésiastiques contemporains, les efforts, les initiatives, les espérances pour promouvoir l'action des catholiques slaves, tout cela fort condensé dans une documentation un peu succincte à cause de la crise sans doute, en grande partie en latin. Les *Acta* sont sûrs de rencontrer chez tout lecteur la plus sympathique estime pour leur entreprise.

J. DE GHELLINCK, S. I.

K. Algermissen. *Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde der Gegenwart.* 4e éd., Hannovre, Giesel, 1930, (22 × 15 cm.), XVI-848 p. Prix : 10,80 Mk.

Cet ouvage est un essai d'ensemble — le premier tenté par un catholique — sur l'histoire, la doctrine et l'état actuel des confessions chrétiennes. Outre le protestantisme sous toutes ses formes, parmi lesquelles il comprend aussi l'armée du Salut et les Adventistes, il expose le passé et l'état présent de l'Église orthodoxe, des sectes de l'Église russe, du vieux Catholicisme, de l'Aglipayisme, des Églises nationales tchéco-slovaque, polonaise et croate, et, en général de toutes les sectes issues, par schisme récent, de l'Église catholique romaine.

Sans aucun doute il rendra les plus grands services à plusieurs catégories de lecteurs, auxquels il se recommande d'ailleurs par son exactitude générale et par l'abondance de sa documentation. Toutefois—et cela est bien excusable—toutes les parties ne sont pas d'égale valeur. D'une manière générale, les petites sectes sont mieux traitées que les grandes Églises. C'est ainsi que le tableau du protestantisme continental, dans ses deux grandes formes, le le Luthéranisme et le Calvinisme, est peu réussi ; il eût fallu séparer plus nettement la partie historique de la partie relative à la situation actuelle des Églises ; puis, dans l'exposé de cette situation, l'auteur s'en est tenu presque exclusivement au protestantisme allemand : rien, ou presque, sur l'état présent des Églises réformées de Hollande, du Calvinisme français, du protestantisme de la Suisse alémanique et romande. Quelques omissions assez graves, comme par exemple, celle d'un événement aussi significatif, dans l'évolution du Calvinisme, que la séparation de l'Église et de l'État effectuée à Genève en 1911. Au sujet de l'anglicanisme, et des confessions d'origine anglaise on s'étonne de ne trouver pas même une mention de l'ouvrage catholique de Benson, *Non Catholic Denominations*. Sa valeur est pourtant incontestable. Nous croyons même que son exposé de l'anglicanisme et de ses diverses tendances n'est pas dépassé par celui de M. Algermissen. Autre omission regrettable : celle du livre de M. Piette, *la réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*, indispensable pour l'étude du méthodisme.

Mais ce sont là, à tout prendre, les légers défauts d'une belle œuvre. Parmi tous ses mérites, un des plus rares est d'avoir uni à une grande fermeté dans la foi catholique une bienveillance intelligente et chrétienne pour tous ces esprits qui, bien que séparés de nous, restent nos frères. L. Malevez, s. i.

***S. Boulgakoff.** *L'Orthodoxie*. Coll. « Les Religions ». Paris, Alcan, 1932, (18 × 12 cm.), 274 p. Prix : 15 frs.

Voici un petit livre plein de pensée. Le fait est trop rare pour n'être pas souligné avec quelque énergie. L'orthodoxie, entendons par là, celava sans dire, l'Église orthodoxe, sa constitution, son dogme, son culte, sa mystique, sa morale, sa doctrine sociale et économique, chacun de ces sujets avec quelques autres, formant la matière d'un chapitre substantiel et lumineux. A quoi bon signaler une fois de plus ce qui nous sépare, catholiques romains, de cette pensée orthodoxe! Rendons plutôt hommage à la foi qui anime ces pages, à l'intelligence pénétrante et profonde de la tradition chrétienne, à l'expression souvent vigoureuse et incisive. En voici quelques exemples : « L'essence de l'Église est la vie divine, se dévoilant dans la vie des créatures ; c'est la déification de la créature par la force de l'Incarnation et de la Pentecôte » (p. 5). Cette unité de l'Église se révèle aux yeux de l'amour non point comme une union extérieure... mais comme le principe premier et mystérieux de la vie... La vie de chaque homme s'élargit infiniment pour devenir la vie des autres... et chaque homme dans l'Église vit de la vie de toute l'humanité devenue Église ; chaque homme est l'humanité... » (p. 7). A ce sens chrétien très affiné, s'ajoutent toutes les qualités d'une culture d'esprit parfaitement moderne. Elle se révèle à sa connaissance de l'histoire, en des mots rapides qui trahissent une information vaste et précise. Elle se révèle peut-être également au fait, très remarquable chez un théologien orthodoxe, que l'auteur adopte résolument

l'idée de mouvement, de progrès, de développement dans la continuité de la pensée dogmatique, d'une « tradition, puissance vivante, inhérente à un organisme vivant ».

Tout cela confère à cette petite monographie une valeur qui en accroît le danger pour un catholique insuffisamment cultivé. La lecture n'en peut guère être autorisée à qui n'aurait pas une très sérieuse connaissance de l'histoire de l'Église. L. Malevez, s. i.

*A. **Keller.** *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt.* Munich, Kaiser, 1931, (23×15 cm.), 212 p. Prix : 3,80 Mk.

La théologie dialectique, qui travaille depuis quinze ans le monde protestant (voir *N. R. T.*, t. 55, 1928, pp. 650), se caractérise avant tout par sa réponse au problème de la connaissance de Dieu : selon Karl Barth, son initiateur, Dieu est pour l'homme l'entièrement insaisissable, supérieur à toutes les formes de notre savoir, à la démonstration de la raison théorique, aux postulats de la raison morale, à la connaissance historique, à l'expérience mystique la plus haute. Dieu, cependant, peut « révéler » son existence par pure grâce, mais cette révélation elle-même ne le fait descendre en aucune manière dans la région des objets de nos investigations rationnelles et de nos curiosités métaphysiques ou scientifiques. S'effectuant au moment précis où l'homme prend douloureusement conscience de la relativité de toutes les formes de sa culture, la révélation de Dieu lui apprend seulement que le Dieu terrible consent cependant à le regarder avec bonté et à le sauver.

Dans le livre que nous recensons, l'auteur, avec beaucoup d'insistance, présente cette théologie nouvelle moins comme un système ou même une réponse que comme un appel adressé à toutes les confessions chrétiennes, à l'Église catholique elle-même, les engageant à un examen radical, où chacune d'elles réfléchirait non pas sur sa symbolique particulière, mais sur les fondements les plus profonds des rapports du chrétien avec Dieu. Cet appel a ému profondément et émeut encore aujourd'hui les confessions protestantes; et c'est cette émotion, à travers le monde, que l'auteur de cet ouvrage a cherché à enregistrer et à nous décrire.

A dire vrai, la théologie dialectique n'a pas rencontré que des faveurs. Sans parler de l'Amérique du Nord où la confiance illimitée en l'action humaine sous toutes ses formes a rendu, jusqu'à présent, le protestantisme réfractaire au pessimisme Barthien, en Allemagne, le luthéranisme orthodoxe a repoussé une doctrine qui déclare illusoire toute certitude de salut contrairement à la pensée qu'on estime authentiquement luthérienne. La Suisse elle-même, pays d'origine de la théologie dialectique, ne l'a pas accueillie avec une joie sans mélange ; et même, le Calvinisme de la Suisse romande s'en est fait carrément l'adversaire, au nom du psychologisme libéral, pour lequel un Dieu qui n'est pas immanent ni sensible au cœur, n'est qu'un néant.

L'auteur consacre un chapitre fort intéressant à la confrontation de la théologie dialectique et de la théologie catholique. A son avis, le P. Przywara est sans doute l'écrivain catholique qui s'est exprimé avec le plus de profondeur sur ce sujet. Le reproche principal que fait le P. Przwywara à la théologie nouvelle n'est pas de proposer l'idée d'un Dieu lointain et terrible — le catholicisme connaît aussi ce Dieu-là — mais c'est de ne pas l'associer dans une

« unité de tension » à l'idée antithétique d'un Dieu qui aime sa créature, au point d'en prendre la chair, et qui la sanctifie et la divinise par le dedans.

Il est vain de vaticiner sur l'avenir de ce mouvement. Mais on peut déjà affirmer qu'il aura contribué à un sérieux approfondissement de la pensée religieuse protestante. Ces pages d'histoire, parfois émouvantes pour qui sait lire, le montrent à l'évidence. Osons même dire que nul autant que Karl Barth, parmi les écrivains contemporains, n'a parlé avec une telle puissance de suggestion et un tel accent prophétique du Dieu immense, Dieu d'infinie justice, du Dieu lointain que cherchent en vain nos pensées ; nul mieux que lui n'a exprimé aujourd'hui le besoin profond que nous avons à toute heure de sa pure grâce; et cela est bien quelque chose. L. MALEVEZ, S. I.

B. Zuure. *L'âme du Murundi.* Études sur l'histoire des Religions. N° 7. Paris, Beauchesne, 1932, (19 × 12 cm.), 506 p., nombreuses gravures. Prix : 40 frs.

«Les champs, dit le proverbe burundi, ne donnent pas de grains aux dormeurs». Il faut avoir vécu en Afrique pour apprécier le vigilant et patient labeur qu'a exigé cette moisson touffue de documents. L'auteur nous livre légendes, devinettes, proverbes, presque à l'état brut. Très peu de considérations personnelles : c'est un gage d'objectivité, puisque d'elle-même, — l'exergue l'affirme — «la langue révèle l'âme d'un peuple». Signalons l'analyse si suggestive des noms propres indigènes et l'abondance des dictons recueillis. Le linguiste aimerait avoir en regard le texte kirundi des contes : seule, sans doute, la place a fait défaut.

Nous ne voyons pas pourquoi le missionnaire ethnographe se défend d'avoir quelque peu commenté les textes, d'avoir créé autour d'eux l'atmosphère locale. N'est-il pas le mieux à même de nous guider à travers les dédales de cette « forêt vierge » qu'est l'âme africaine ? Pour donner un exemple concret, les ethnologues pourraient-ils lui en vouloir s'il faisait ressortir davantage des traits aussi particuliers à la race que sa notion d'Imana (Dieu) et l'importance de l'élevage ou de la fabrication de la bière chez les Barundi ?

Ce n'était pas le but de l'auteur. Eu égard à sa compétence, on est tenté de le regretter. Conçu dans des cadres plus larges, l'ouvrage n'en serait que plus attrayant ; accessible même aux non initiés et sans perdre de sa valeur scientifique, il atteindrait un plus vaste cercle de lecteurs; il le mérite.

Quoi qu'il en soit, puissent tous les missionnaires suffisamment préparés nous ouvrir comme le P. Zuure les riches trésors de leur expérience.

P. SWARTENBROECKX, S. I.

***B. H. Streeter.** *The Buddha and the Christ.* Londres, Macmillan, 1932, (22 × 14 cm.), XIV-336 p. Prix : 7,6 sh.

L'intérêt hautement suggestif de ces huit *Bampton Lectures* données à Oxford en 1932 et leur profondeur sympathique d'observation rend, hélas ! plus sensible à chaque page le désaccord radical de la pensée moderniste et de la doctrine catholique.

L'étude repose sur la conception suivante : Tandis que la science veut atteindre « l'invisible Puissance » par une connaissance de genre mathématique, la « religion » nous en donne une connaissance d'ordre *esthétique* ; l'étude compa-

rative des matériaux religieux du Bouddhisme et du Christianisme pourra donc servir de base objective à l'esquisse d'une « philosophie » religieuse : « a working philosophy for everyday life ».

Les évangiles interprétés du point de vue moderniste demeurent au pinacle de la « révélation » religieuse. — Mais un Oriental ne serait-il pas fondé d'estimer que pareille conviction « conservatrice » repose largement sur l'inconscient arbitraire du christianisme protestant, et que cet évangile moderniste ne diffère de la magie spirituelle du Vedânta que par l'imperfection de ses formules et une carence théorique analogue à celle du bouddhisme original ?

M. Ledrus, s. i.

***J. Przyluski.** *Le Bouddhisme.* Bibliothèque générale illustrée. N° 22. Paris, Éditions Rieder, 1932, (20 × 16 cm.), 140 p., 60 pl. Prix : 20 frs.

Rapide esquisse de l'évolution du Bouddhisme tracée de main d'érudit. La continuité du *Grand véhicule* et de ce que l'auteur considère comme le Bouddhisme primitif est mise en relief avec prédilection. Le *Petit Véhicule*, *Nirvâna* compris, fait figure d'adaptation brahmanique prenant corps à l'époque de stagnation qui précède l'expansion vers l'Extrême-Orient. Certains rapprochements avec le catholicisme sont moins heureux.

M. Ledrus, s. i.

***C. F. Andrews.** *What I owe to Christ.* Londres, Hodder et Stoughton, 1932, (19 × 13 cm.), 312 p. Prix : 5 sh.

Mr. C. F. Andrews, missionnaire protestant, est présentement une des figures les plus sympathiques et les mieux en vue dans les milieux protestants et hindoux. L'autobiographie religieuse publiée sous le titre « *What I owe to Christ* » a connu cinq impressions successives entre avril et novembre 1932. D'aucuns l'ont comparée précipitamment à l'*Apologia* de Newman. Elle ajoute à la valeur littéraire celle d'un document sincère et pénétrant sur la mentalité protestante contemporaine, et elle nous introduit dans l'intimité de Gandhi, Sundar Singh, Tagore et autres personnalités indiennes de premier plan.

Il serait évidemment impossible d'esquisser ici les infinies réserves à apporter dans notre appréciation du point de vue de la vérité religieuse. Le vrai titre serait apparemment : « Ce que je dois à mon *sentiment religieux* du Christ » ; Mr. Andrews lui doit l'exaltation d'une prodigue bonté d'âme, d'une imagination fervente et impressionnable, d'une compassion toujours en éveil, — mais trop éduquée — pour la souffrance de tout ce qui vit.

Toutefois, à sa manière naturaliste et adogmatique, mais avec une abnégation exemplaire, Mr. Andrews a *réalisé* la vérité catholique : « Ce que vous ferez au moindre des miens... ». Une joie profondément spirituelle irradie d'un bout à l'autre cette existence douloureusement ballottée « omni vento doctrinae ». Et bien des pages ne s'oublieront pas: je songe à la scène du pardon accordé par les parents de l'auteur à l'ami qui les a trompés et ruinés, à l'évocation des Petites Sœurs des Pauvres et du vieux missionnaire catholique que l'auteur visite un jour, convié par deux amis hindous et un Parsi, aux environs du lac Nyanza.

M. Ledrus, s. i.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Lieferung 16. Mexikanische Religion. Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1930, (27 × 19 cm.), 18 p., 73 gravures. Prix : 6,12 Mk.

Le succès des précédents fascicules du *Bilderatlas* a suffisamment montré l'utilité de cette initiative et les services qu'elle a rendus à l'étude de l'histoire des religions. C'est un complément indispensable tant aux manuels qu'aux monographies. Ce seizième fascicule consacré à la religion mexicaine ne rendra pas moins de services tant par le choix et l'exécution des représentations figurées que par le savant commentaire dont M.Preuss l'a fait précéder.L'auteur a choisi outre 2 cartes l'une du Mexique, l'autre de Mexico-Tenchititlan et de ses environs, une série de représentations empruntées pour la plupart tant aux anciens codices de Paris, Londres, Rome, Florence, qu'aux monuments figurés découverts au Mexique et conservés en grande partie dans les musées européens. L'introduction qui précède la partie figurée est mieux qu'un commentaire, elle constitue une brève histoire de la religion mexicaine, qui éclaire et situe chacun des monuments. La matière est groupée sous les titres : Création et représentations du monde — les hommes et les astres — les dieux — le culte : rites et fêtes, avec renvois et références à chacune des figures, les étudiant aux différents points de vue. Une bibliographie tant des sources que des travaux scientifiques sur la matière lui fait suite.

A. Debil, s. i.

U. von Wilamowitz-Moellendorff. *Der Glaube der Hellenen. Band II.* Berlin, Weidmann, 1932, (25 × 16 cm.), xii-620 p. Prix : 36 Mk.

A la mort de Wilamowitz ce fin connaisseur de l'antiquité classique, le présent volume était entièrement prêt pour l'impression. Faisons exception cependant pour les dix dernières pages dans lesquelles l'éditeur a recueilli les notes éparses où le grand savant avait indiqué quelques jalons à suivre dans la suite de l'ouvrage. Le tableau d'ensemble que l'auteur voulait nous donner de la religion grecque, n'est donc pas achevé, car le livre se termine à Plotin. Aussi la question du christianisme grandissant qui ébranla le vieux paganisme est-elle à peine effleurée dans quelques lignes des notes.

Le volume est divisé en trois grandes parties . La première traite des dieux pan-helléniques et nous retrace l'histoire de toute la culture grecque,au point de vue religieux, depuis après Homère jusqu'à Platon. Avec ce dernier, la religion grecque atteint son apogée. — Une seconde partie montre l'expansion de l'hellénisme et son déclin avec la conquête romaine. D'après l'auteur, Alexandre se serait cru l'exécuteur d'une mission divine; mais, à sa mort, commence pour la civilisation grecque, la période de déclin. A l'avènement d'Auguste, « l'hellénisme était mort », dit Wilamowitz. — Une troisième partie traite de la restauration et de la fin définitive de l'hellénisme. Nous y trouvons des pages intéressantes sur la divinisation des empereurs et sur la fondation du culte impérial, sur la décadence profonde de l'esprit religieux au second siècle avec, comme corollaire, l'apogée de la superstition, sur l'invasion des cultes orientaux sous les Sévères.

Ce second volume nous donne, tout comme le premier, un prodigieux recueil de tous les éléments qui se rapportent à l'histoire religieuse de la Grèce. L'érudition de l'auteur est surprenante, mais elle ne l'incommode pas, car il

possède parfaitement son sujet. La richesse des détails et la largeur du point de vue permettent même de dire que l'ouvrage se présente comme une histoire de toute la civilisation grecque, avec attention particulière accordée à l'élément religieux. Des critiques de détail seraient malvenues. Deux points cependant. Certains s'étonneront peut-être de ne pas voir accorder à tel philosophe ou écrivain (par ex. à Épicure) la place qu'on leur attribue généralement. Ensuite quelques rapprochements assez factices que l'auteur établit avec le catholicisme donnent l'impression que la religion grecque avait moins de secret pour lui que le christianisme intégral. On s'en étonne moins quand on voit ce grand esprit incliner, dans les dernières pages de son livre, vers une sorte de panthéisme. Pour lui, il n'y avait plus que le culte de la Beauté, du Kosmos.

Malgré ces ombres, l'ouvrage est une synthèse de très haute valeur. — Les soixante-dix pages de tables, qui y sont ajoutées, en faciliteront beaucoup la consultation.

G. Geniets, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Action catholique et sciences sociales.

L'Action catholique. Traduction française des documents pontificaux (1922-1932). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933, (19 × 12 cm.), 428 p.

Excellente idée que les directeurs de la Documentation catholique ont eue de réunir ainsi en volume les différents documents — encycliques, lettres, discours, documents diplomatiques — du Saint-Père ou des Congrégations romaines relatifs à l'Action catholique. Souhaitons seulement que, dans une édition suivante, la table analytique des matières soit mieux soignée et qu'on y sépare mieux les noms de personnages ou d'associations, les textes de l'Écriture et les idées même qui sont traitées dans les différents documents.

R. de le Court, s. i.

R. Graber. *Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion*. Augsbourg, Haas et Grabherr, 1932, (19 × 12 cm.), 64p. Prix : 1,20 Mk.

On ne saurait trop chaleureusement recommander cet excellent livre pour sa doctrine solide et les idées suggestives dont il abonde sur la grâce et le signe sacramentel, la relation entre la confirmation et l'apostolat, le triple aspect mystique, dogmatique et juridique de l'Église, la nécessité d'une intense vie intérieure pour que soit féconde l'Action catholique, etc. La justification de ces idées est trop sommairement présentée pour établir définitivement ce qu'elles ont d'original ; les relations entre la grâce et la filiation divine, ou bien le triple pouvoir de l'Église et son triple aspect, ainsi que quelques autres passages ne nous paraissent pas encore parfaitement au point. Mais, pour répondre au vif désir de ses lecteurs, M. Graber complètera et achèvera dans d'autres études cette esquisse si riche de promesses. Signalons en terminant la simplicité, la rigueur et la clarté qui ne sont pas les moindres qualités de cet exposé.

A. Hayen, s. i.

Ch. Maignen. *La doctrine sociale de l'Église d'après les Encycliques de Léon XIII, Pie X, Pie XI, de 1891 à 1931*. Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), 296 p. Prix : 12 frs.

La doctrine sociale de l'Église est une. Toujours immuable dans ses principes, l'Église s'adapte à chaque époque ; que ses Pontifes s'appellent Léon XIII ou Pie XI l'enseignement est le même; toujours réel et profond parce que vraiment humain. Voilà l'idée dominante du commentaire de M. Maignen. Illustrées de plus par de courts renseignements historiques sur l'occasion de ces décisions doctrinales, ces pages laissent au lecteur une grande sécurité intellectuelle. Le pape garde fidèlement la doctrine sociale de l'Église et est toujours prêt « à couper court aux interprétations divergentes et aux applications inexactes ». En parcourant les enseignements de *Rerum Novarum*, de *Graves de Communi*, du Motu Proprio de Pie X, de « Notre charge apostolique », de *Singulari quadam*, de *Quadragesimo Anno* et de la lettre de la Sacrée Congrégation du Concile à l'Ordinaire de Lille, M. Maignen a mis à la portée de tous le suc doctrinal de ces documents importants. L. GODIN, S. I.

O. VON NELL-BREUNING, S. I. *Die soziale Enzyklika*. 2e éd., Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1932, (22 × 14 cm.), 256 p.

Le R. P. von Nell-Breuning, un des représentants les plus en vue du « solidarisme » catholique, fut lui-même un des collaborateurs de sa Sainteté Pie XI dans l'élaboration de l'encyclique « Quadragesimo Anno ». C'est pourquoi bien souvent il nous éclaire la pensée du Souverain Pontife qui s'exprime sous les phrases lapidaires du texte officiel. Nous devons avouer ne connaître aucun autre commentaire de cette encyclique aussi profond et aussi bien renseigné. On peut lui faire l'objection, et on l'a faite, que l'auteur explique ce document papal en fonction du système dont il est représentant. Cependant il ne semble pas que cette objection soit justifiée. La langue — il est vrai — est trop technique et difficile pour qu'elle puisse être accessible aux non-initiés. St. WAWRYN, S. I.

H. J. ROPS. *Beginselen van de katholieke maatschappijleer*. 's-Hertogenbosch, Malmberg, 1933, (23 × 15 cm.), 144 p. Prix : 14 frs.

Cette brochure de vulgarisation est appelée à rendre de grands services à ceux qui, en Hollande, sont chargés de conférences ou de cours sociaux. L'auteur y décrit d'abord l'organisation sociale catholique dans son pays ; ensuite il réfute le libéralisme et le sccialisme pour terminer par un exposé de la doctrine catholique du salaire. C. B.

M. DEFOURNY. *Leçons choisies d'économie politique et sociale*. Louvain, Uystpruyst, 1932, (23 × 15 cm.), VIII-438 p.

Initier les futurs ingénieurs et officiers aux principaux problèmes économiques actuels, éveiller chez eux le goût de l'étude personnelle des questions sociales, tel est le but poursuivi par l'éminent professeur de l'université de Louvain. Ces leçons, « choisies » à tous égards, y réussiront sans aucun doute. M. Dufourny ne s'est pas contenté de faire œuvre d'économiste, mais, « n'étant pas professeur de scepticisme et persuadé qu'il faut aux hommes d'action des principes fermes de conduite, il a fortement accentué le caractère social de ses leçons et il a eu le souci permanent de rattacher la solution des questions pratiques à la philosophie et à la morale chrétienne ».

Fidèle à ces principes, l'auteur examine dans le cadre traditionnel de l'économie politique les problèmes que pose l'organisation de l'État moderne et les solutions apportées par les principales écoles. La doctrine catholique y est défendue avec vigueur. Signalons particulièrement les pages consacrées à la réorganisation corporative de la société. La thèse chrétienne est présentée avec clarté et rejoint en fait les enseignements pontificaux. Mais on nous

permettra de regretter de ne pas y trouver une mention plus explicite de l'encyclique « Quadragesime anno » citée par ailleurs dans le chapitre consacré au salaire minimum. En économiste averti, mais toujours en catholique convaincu, M. Dufourny examine successivement les questions délicates que soulèvent la formation des prix, le fonctionnement des entreprises privées et anonymes, le rôle du travail dans la production, l'organisation du crédit, etc. En parcourant cet ouvrage, on se prend à regretter que l'auteur ne nous livre pas plus complètement sa pensée, mais on oublie à ce moment que « ces leçons volontairement sobres en érudition ne doivent qu'initier des étudiants à l'économie politique et leur donner le goût des problèmes économiques ». Ce regret montre bien que Monsieur le professeur Dufourny a pleinement réussi.

Souhaitons une large diffusion à ce bienfaisant enseignement.

P. DE SOIGNIE, S. I.

E. MAGNIN. *Libertés et devoirs politiques des catholiques, d'après les enseignements pontificaux.* Coll. Les directives romaines. Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 12 cm.), 128 p.

La distinction entre le spirituel et le temporel fonde les libertés politiques des catholiques. Les pouvoirs publics conduiront les hommes à la prospérité matérielle ; l'Église assurera à ses fidèles le bien suprême. « Une politique qui se moque de la politique » est celle de l'Eglise. Au dessus des partis et des régimes, elle ne s'inféode à aucun. Les catholiques peuvent appartenir à tous les partis, en défendre les idées, pourvu que leur action ne s'oppose pas aux lois de Dieu et de l'Église. Ils éliront des hommes capables de veiller aux intérêts de la religion et de la patrie. Dans les domaines de pure politique, les élus sont libres d'employer tel programme, telle méthode, et même telles alliances qu'ils jugent plus opportunes.

« Le temporel n'est pas plus séparé du spirituel que le corps de l'âme ». Aussi les catholiques ont-ils des devoirs politiques. La politique, s'approche-t-elle de l'autel, l'Église doit donner des directives qui imposent un devoir. La société plus que jamais a besoin de l'influence chrétienne. Le politicien l'aidera en faisant rayonner sur ses institutions et ses lois la Charité chrétienne, seule capable d'établir « la paix entre les classes sociales et les nations ». Toute activité politique doit être dirigée par la charité. L'union aussi devient un devoir pour faire triompher une cause à laquelle chacun doit sacrifier momentanément des opinions qu'il défendra en temps opportun. La Hiérarchie soutiendra cette union « en intervenant dans l'ordre temporel comme juge de la foi et de ses conséquences pratiques ».

Souhaitons à ce petit code de morale politique d'être apprécié à sa juste valeur par tous nos hommes d'action. Sa doctrine est solide. Elle s'appuie sur le rocher de Pierre.

L. GODIN, S. I.

E. FIEDLER. *Defensive oder Offensive.* 3 Volumes. Wiesbaden, Hermann Rauch, 1932, (19 × 12 cm.), 132 p., 142 p., 180 p. Prix : 2,5 Mk, 2,5 Mk, 3 Mk.

Notre civilisation n'est plus d'inspiration franchement chrétienne. Pendant les derniers siècles toutes sortes de doctrines ont essayé d'altérer le sens de la bonne nouvelle. De là s'est créée à l'intérieur de l'Église une attitude de défense dans la méthode de l'apostolat. Se défendre, garder dans le sein de l'Église ceux qui se disent encore catholiques est devenu souvent la toute première des préoccupations. Or on n'est pas parvenu à « garder » les fidèles. Exemple : la ville de Vienne où, en 9 ans, 120.000 catholiques ont rejeté leur foi. « Autrefois les enfants des païens se faisaient chrétiens, aujourd'hui les enfants des chrétiens se font païens ».

M. l'abbé Fiedler étudie avec une entière franchise quelques-unes des raisons qui sont à la base de la désertion de l'Église par la masse. Toute la question de reconquérir la foule est ramenée à une question de méthode dont l'attitude foncière doit être « l'offensive » ; « Que dorénavant les autres soient le point de mire et nous les tirailleurs ». Le premier volume de cette « trilogie de l'action catholique » parle des « péchés de nos pères ». Le second, intitulé « hommes, entre hommes, » traite de l'aspect *humain* de notre religion *divine*. Le troisième appelle le règne de Dieu, qui doit s'établir *sur* la terre, en collaboration avec les catholiques laïques, dans un esprit d'offensive, et la charité du christianisme dans le cœur.

L'auteur touche là des problèmes éminemment actuels. Il a le grand mérite de regarder la réalité en face et d'exprimer hautement ce que bien d'autres sentent sans pouvoir l'expliciter aussi clairement que lui. Si je n'avais pas peur de paraître quelqu'un à qui manque « die Unruhe des grossen Zieles » (cf. Bd. III S. 62) je dirais que certaines affirmations eussent exigé l'une ou l'autre nuance de plus. Mais comme l'auteur conçoit sa tâche qui est de réveiller « le géant qui dort », il lui fallait prendre ce ton. Tout homme sincère d'ailleurs donnera raison à ses critiques et tout homme aimant y trouvera la vigueur impitoyable de l'amour.

Œuvre qui excite à la réflexion et que tout prêtre ayant charge d'âme lira avec profit. H. Spoden, s. i.

E. Muhler. *Die christliche Weltanschauung im Kampf der Geister*. Regensburg, Pustet, 1933, 154 p. Prix : 2,30 Mk.

Voilà un exposé concis, objectif, populaire et pourtant nuancé des quatre grandes conceptions du monde qui se trouvent aujourd'hui en présence : le libéralisme, le communisme, le fascisme racique et le christianisme. Dans un flux d'arguments incisifs, discutant les trois premiers systèmes, l'auteur en souligne les contradictions, en dévoile les sophismes latents. Y rencontre-t-il des parcelles de vérités, il les fait ressortir, mais ceci n'est que pour aboutir à cette conclusion : seule la conception chrétienne comporte la totalité des principes régénérateurs du monde. A la fin l'auteur ajoute, sous forme de brefs énoncés, les grandes thèses de la philosophie catholique, de la conception chrétienne de l'état et de l'économie. Ce livre fournirait une documentation suffisante aux cercles d'études qui voudraient aborder ces questions actuelles.

H. Spoden, s. i.

R. Riche. *Catholicisme et socialisme*. Liége, Pensée catholique, 1932, (18 × 13 cm.), 126 p. Prix : 7,50 frs.

Un excellent manuel de combat, telle est la principale qualité du livre de M. l'abbé Riche.

Rien d'étonnant à cela, puisque l'auteur est directeur d'œuvres à la Fédération du Centre et, au témoignage de la préface très élogieuse du P. Rutten, un des plus zélés.

Dans ce petit livre de 120 pages se trouvent opposées l'une à l'autre la doctrine catholique et la doctrine socialiste. Monsieur l'abbé Riche demande aux représentants les plus autorisés de l'une et l'autre doctrine de définir leurs positions. Le contraste est éclatant et fait naturellement conclure : « Impossible d'être à la fois bon catholique et vrai socialiste » (Quadragesimo Anno).

L'auteur n'a pas entendu épuiser le sujet mais opposer les deux doctrines sur certains points fondamentaux, comme ceux de la question religieuse, du mariage et de la famille, de la conception de l'État. Même en face du problème économique, l'attitude de la démocratie chrétienne et de la démocratie socialiste s'inspire de principes différents. La coïncidence partielle de leur

programme ne permet en aucune manière de les assimiler l'une à l'autre. « Les confondre c'est faire preuve d'un manque de clairvoyance ou d'un manque de justice ». L'auteur a bien fait de le rappeler.

Ce petit livre est appelé à rendre de précieux services dans tous les cercles d'études sociales et à fournir une excellente arme de combat aux mains des propagandistes catholiques. P. De Soignie, s. i.

H. Getzeny. *Kapitalismus und Sozialismus*. Regensburg, Pustet, 1932' (20 × 13 cm.), 276 p. Prix : 4,60 Mk.

M. Getzeny qui est au courant du mouvement social catholique en Allemagne nous présente les doctrines sociales et économiques de ces deux systèmes: capitalisme et socialisme, qui jusqu'à présent ont joué un rôle si important et qui — c'est trop évident! — n'ont aucune envie de le perdre. C'est pour l'avenir que de nos jours on lutte avec acharnement. L'auteur voudrait voir la victoire dans le système qui s'élabore à la base des encycliques « Rerum Novarum » et « Quadragesimo Anno ». Que ce système qui se forme toujours davantage ne soit pas encore achevé il le sait et c'est pourquoi il s'efforce de nous en donner au moins quelques essais pratiques. Pour ceux qui travaillent dans le domaine social c'est un ouvrage de réelle valeur. St. Wawrijn, s. i.

Ad. Ehrt et J. Schweickert. *Entfesselung der Unterwelt. Ein Querschnitt durch die Bolschewisierung Deutschlands*. Berlin, Eckart, 1932, (24 × 17 cm.), 320 p. Prix : 8,50 Mk.

La maison d'éditions Eckart — de Berlin — a entrepris, il y a quelques années, une œuvre très actuelle et fort nécessaire en inaugurant une série de publications sur le bolchévisme. Parmi celle-ci on compte des brochures comme : *Lénine-Antéchrist*, *L'éducation collective* et des volumes plus importants comme : *Le monde devant l'abîme* de M. Iljin et d'autres.

Le livre présent est une analyse fouillée et pénétrante de la bolchévisation de l'Allemagne. Dans une première partie, M. Ehrt, s'appuyant sur une documentation abondante et précise, montre la terrible réalité du danger bolchéviste, la fiévreuse et tenace activité rouge dans tous les domaines de la vie nationale allemande. L'auteur décrit d'abord, jusque dans les derniers détails, tout le complexe des différentes organisations communistes, puis leur action parmi les ouvriers et paysans allemands ; des chapitres spéciaux sont consacrés à l'agitation dissolvante dans la jeunesse et dans les milieux féminins, à l'organisation des athées militants, à la propagande bolchéviste par le « secours rouge». Le dernier chapitre traite de l'insurrection armée prévue et dûment préparée par les bolchévistes de Moscou et de Berlin. Dans la seconde partie, le Dr Schweickert présente une étude synthétique sur le bolchévisme. Il voit en lui le résultat d'une crise générale : crise religieuse, crise économique, crise politique. Il y a dans cet aperçu des idées fort suggestives, mais nous l'aurions souhaité plus développé et moins polémique.

La lecture de ce volume nous paraît indispensable à quiconque veut connaître de près l'activité sournoise de la IIIe Internationale hors de l'URSS. Certes, l'Allemagne de Hitler a su — à la douzième heure — se débarasser d'un danger imminent, mais le Kommintern n'en continuera pas moins sa besogne en Allemagne et surtout dans les pays voisins. Stj. T. Poglajen, s. i.

*P. Bouscharain. *L'esprit international dans l'Individu, l'État, l'Église*. Paris, Éditions « Je sers », 1932, (19 × 12 cm.), 202 p. Prix : 12 frs.

L'esprit dont il s'agit « se tient à égale distance de l'impérialisme égoïste et du cosmopolitisme indifférent. » Nous tirons ces termes du *Message*, cité

par l'auteur, de la *Conférence universelle du christianisme pratique* (Stockholm, 1925). La position religieuse de M. B., sincèrement désireux d'objectivité, mais dont plusieurs pages expriment des tendances antidogmatiques connues, ne saurait nous empêcher d'aspirer à tout ce que renferme d'humain et de chrétien l'idéal qu'il dessine : la justice, et aussi la charité, réglant les rapports internationaux non moins que les relations privées, et l'avènement de cet ordre nouveau préparé par une éducation sans œillères, consacré par le développement et la codification du droit international, mais rendu possible par le règne de l'esprit chrétien. Puissent les catholiques se rendre compte de ce que Rome ne cesse de proposer et de réclamer dans ce sens et ne point masquer, par une conduite inconséquente, « le vrai visage du catholicisme »!

L. Renard, s. i.

Butillard, J. Danel, E. Baudouin, Brunhes, Gaullet. *Le travail de la mère hors de son foyer et sa répercussion sur la natalité.* Commission catholique du 14e Congrès de la Natalité à Dijon, 22-23 septembre 1932, Paris, Éditions Mariage et Famille, 1933, (19 × 12 cm.), 96 p. Prix : 6 frs.

« Tout ce qui favorise la vie de famille, favorise la natalité ». Sans la présence habituelle de la femme au foyer pas de vraie vie familiale. Aussi, avec raison, M. Duthoit, présentant ce petit livre, le déclare-t-il « indispensable désormais à quiconque veut, par une action méthodique, déraciner de la société contemporaine un insupportable abus ». Les auteurs y étudient les répercussions sur la natalité du travail professionnel de la mère. Les remèdes économiques, civiques, sociaux et religieux, les moyens moraux et éducatifs capables de ramener l'épouse au foyer, y sont proposés clairement. Puisse le Congrès de Dijon n'avoir pas semé en vain. Que la femme soit progressivement éliminée d'un travail contre nature, parce que peu en rapport avec son rôle social ; et « de tous les travaux où sa présence n'a d'autre raison que d'avilir par sa concurrence les salaires masculins. La crise économique est une occasion qu'il ne faudrait pas laisser passer ».

L. Godin, s. i.

Actualité religieuse et documentation.

Sacra Congregazione Orientale Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei Fedeli di Rito Orientale. Roma, Typografia Polyglotta Vaticana, 1932, (19 × 12 cm.), 576 p. Prix : 18 lires.

Voici la première statistique d'ensemble publiée sur les églises catholiques de rite oriental. Elle se divise en quatre parties précédées d'une notice sur l'histoire et la constitution actuelle de la S. Congrégation Orientale. La première partie expose l'état de l'église catholique d'Orient tout entière, sauf la Russie soviétique : renseignements sur la hiérarchie, le nombre des fidèles, l'organisation des paroisses, etc. La seconde partie traite des instituts théologiques : Institut Oriental, collèges, séminaires. Viennent ensuite les ordres et congrégations religieuses de l'Orient. La dernière partie contient un aperçu sur les missions et autres œuvres latines d'assistance et de collaboration avec le clergé d'Orient. Le livre s'achève par des statistiques moins développées sur les catholiques orientaux habitant les États-Unis et d'autres pays de rite latin. Chaque chapitre est précédé d'un aperçu historique et d'une bibliographie choisie. L'ouvrage se termine par des tables qui en rendent la consultation des plus aisées. Toutes les statistiques n'ont pu être établies dans tous les détails, faute de renseignements nécessaires. Ces inévitables imperfections n'em-

pêchent aucunement ce premier essai d'être une remarquable réussite. La consultation en sera désormais indispensable à qui veut étudier de près l'histoire et la situation actuelle du catholicisme de l'Orient.

V. FERT, S. I.

E. CHARDAVOINE. *Annuaire Pontifical Catholique.* Paris, Bonne Presse, 1932, (19 × 12 cm.), 960 p., nombreuses gravures. Prix : 35 frs.

Trente-cinquième année de l'Annuaire Pontifical Catholique. Fondé par Mgr Battandier, il est rédigé actuellement par le Père E. Chardavoine des Augustins de l'Assomption. On sait qu'il fournit la liste complète des cardinaux, archevêques et évêques (résidentiels ou titulaires), vicaires apostoliques et préfets apostoliques des ordres et congrégations religieuses (avec tous renseignements utiles), des protonotaires apostoliques et autres prélats, des nonces et délégués apostoliques, etc. En même temps, il résume et groupe les Actes du Souverain Pontife et des Congrégations romaines et donne le nécrologe ecclésiastique de l'année écoulée. Enfin, il contient divers articles d'information et de documentation religieuse, dont l'ensemble, à travers tous les volumes, aboutira à présenter un tableau complet d'un aspect de la vie ecclésiastique : c'est, par exemple, cette fois, p. 87, dans la série : « Les Papes du XIX^e^ siècle », le portrait de Grégoire XVI; p. 125, dans la série : « Essai de liste générale des Cardinaux », les Cardinaux de la fin du XV^e^ siècle. J. L.

Almanach catholique français pour 1933. Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 12 cm.), 480 p.

Almanach trop connu pour qu'il soit encore nécessaire d'en faire l'éloge et de détailler les services qu'il peut rendre. Comme chaque année, il présente un panorama des principaux aspects de la vie chrétienne en France : vie religieuse, vie sociale, vie littéraire, vie artistique, vie scientifique; petit annuaire du monde catholique (particulièrement utile cette année par une étude sur l'enseignement catholique en France et par le dictionnaire biographique des principales personnalités catholiques françaises). Une innovation en 1933 : à la demande d'une catégorie de lecteurs, quelques contes et l'une ou l'autre pièce de théâtre ont été insérés pour reposer le lecteur des discussions d'idées et des tableaux d'histoire; sans critiquer ce changement, il est permis de désirer que la partie « documentaire », la « revue de l'année » reste l'essentiel de l'almanach; de ce point de vue, il nous a semblé que l'almanach de 1932 récapitulait mieux l'année écoulée que celui de 1933. Une des originalités de cet almanach, c'est la promenade à travers les centenaires : centenaires d'ordres religieux : 1233, 1633, 1833, etc.; centenaires littéraires, Montaigne en 1533, arrivée de l'abbé Migne à Paris en 1833, etc. L'œuvre enfin reste comme par le passé profondément chrétienne, catholique et romaine. J. L.

ARTHUR SAINT-PIERRE, *L'œuvre des Congrégations religieuses de charité dans la province de Québec, en 1930.* Montréal, Édition de la Bibliothèque canadienne, (22 × 14 cm.), 250 p.

Ce livre comprend trois parties : une étude doctrinale sur la valeur comparée des grandes institutions charitables, des homes familiaux et des familles particulières pour l'éducation des orphelins, des enfants abandonnés ou anormaux; un exposé général des institutions charitables dirigées par les Congrégations religieuses dans la province de Québec; des notices particulières sur trente-neuf Congrégations.

De l'avis même de leurs adversaires les plus décidés, les institutions charitables sont une absolue nécessité pour l'éducation de l'enfance anormale ou

abandonnée. D'ailleurs plusieurs des griefs qu'on leur adresse sont ou dénués de tout fondement ou singulièrement exagérés. C'est en particulier le cas pour les institutions que dirigent des Congrégations religieuses supérieurement organisées et constamment tenues à la hauteur des progrès de la pédagogie infantile. Les grandes Congrégations de la province de Québec déploient, à ce point de vue, une activité merveilleuse.

Indépendamment de leur valeur sociale, elles constituent pour l'État une source d'économies considérables, bien qu'il les soutienne financièrement avec beaucoup plus de libéralité que la plupart de nos États européens.

Le livre de M. Arthur Saint-Pierre n'a pas seulement sa place marquée dans la bibliothèque des Congrégations religieuses, mais aussi dans celles des écoles sociales ou des cours d'économie politique. J. CREUSEN, S. I.

Comment propager nos idées ? Coll. « Manuels du Catholique d'Action ». Paris, Bloud et Gay, 1932, (20 × 13 cm.), 488 p. Prix : 30 frs.

Livre pratique, répondant à une idée juste et clairvoyante : quels sont, dans le monde moderne, les moyens mis à notre disposition pour propager nos idées chrétiennes ? Les divisions s'indiquent d'elles-mêmes : I. La presse périodique (Introduction par E. Trogan) : le journal; la revue; la semaine religieuse; le bulletin paroissial; l'almanach. II. Le tract et l'affiche; III. Le livre; IV. Les Conférences; V. Le théâtre; VI. Le cinématographe; VII. La radiodiffusion; VIII. Le phonographe; IX. La chanson. En chacun de ces chapitres, on s'est efforcé de grouper les renseignements les plus pratiques pour un « catholique d'action ». Exemple : dans le chapitre sur le livre, une section étudie les moyens e diffuser la bonne lecture : 1) Les salles de lecture populaires (Comment les organiser ? Comment se procurer les journaux et revues ? Annexes souhaitables à la salle de lecture); 2) La conférence-lecture; 3) Bibliothèques paroissiales (Avec adresses d'œuvres pour dons, achats ou prêts de livres, catalogues-types pour la composition d'une bibliographie, renseignements pratiques sur le catalogue, la reliure, le nettoyage, la lutte contre l'humidité, etc.); 4) Bibliothèques circulantes; prêts-livres (Adresses des bibliothèques circulantes de France); prêts-revues (avec adresses); dépôts de lectures; 5) Livres de prix-Livres d'étrennes; 6) La récolte des miettes : vieux livres, vieux journaux; 7) Guides de lectures : revues et catalogues (Une remarque pour la prochaine édition : la *Revue des auteurs et des livres* est maintenant éditée 11, rue des Récollets, Louvain); principaux éditeurs catholiques de France, etc. — Ce volume représente un premier pas dans une voie nouvelle; il est clair qu'on ne pouvait arriver d'emblée à la perfection; les renseignements se préciseront avec les éditions nouvelles; les listes de revues (p 86), de maisons d'édition catholiques (p. 216) s'enrichiront; l'essentiel était de créer le *cadre* du livre et celui-ci nous semble tracé de façon remarquable. J. L.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*